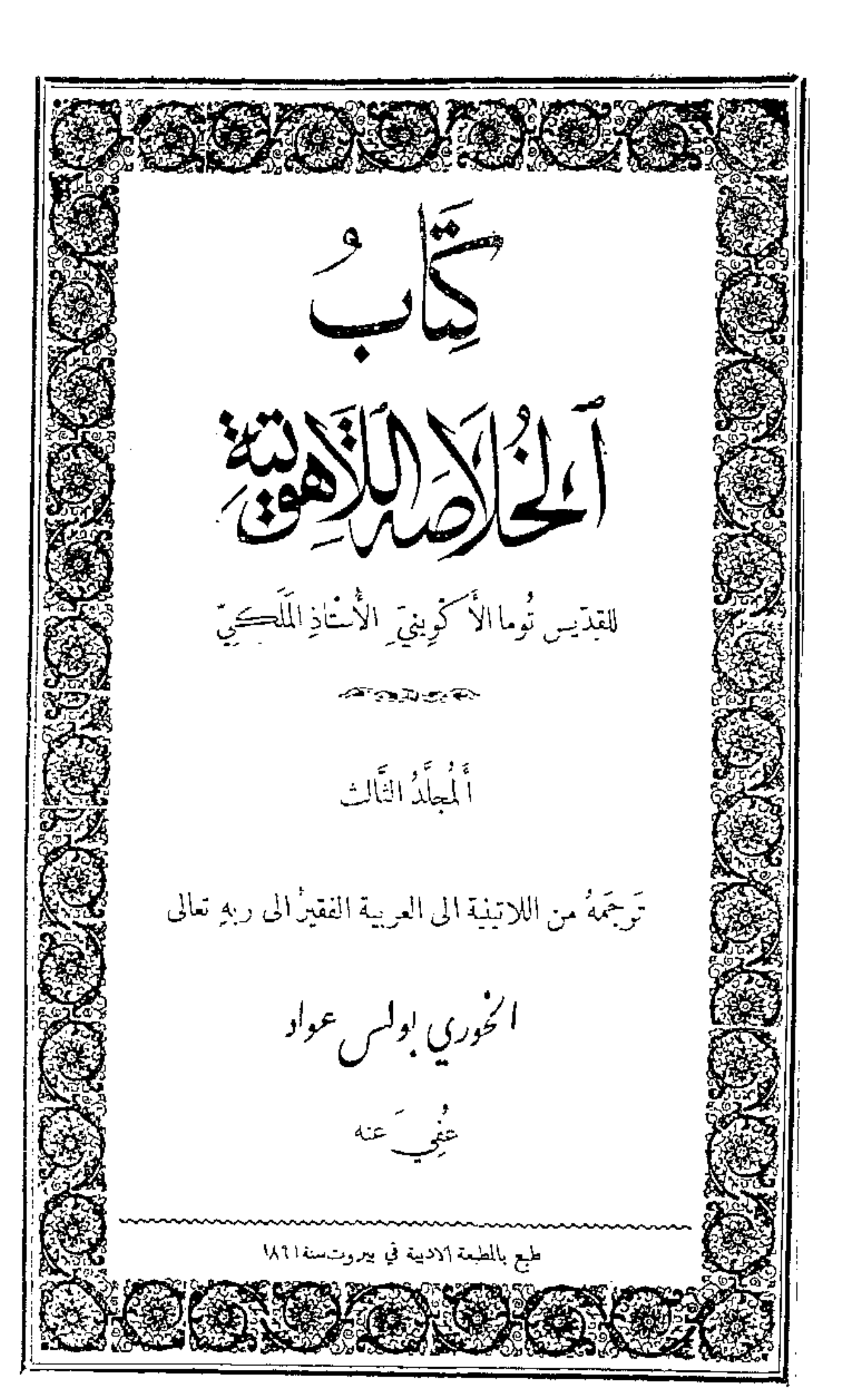


كتاب

الخلاصة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملكي

المجلد الثالث

ترجمهُ من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربهِ تعالى

الخوري بولس عواد

عُفي عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٨٩١

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic.Ap.et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانِعَ
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

لِيُطْبَعْ
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونيـة
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

المبحثُ الخامسُ بعد المئة

في تحريك الله للمخلوقات — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الاثر الثاني للتدبير الالهي وهو تحريك المخلوقات واولاً في تحريك الله للمخلوقات وثانياً في تحريك المخلوقات بعضها لبعض . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة تلقاء الصورة مباشرةً — ٢ هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرةً — ٣ هل يقدر ان يحرك العقل — ٤ هل يقدر ان يحرك الارادة — ٥ هل يقدر ان يفعل في كل فاعل — ٦ هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي — ٧ في ان ما يفعله الله على هذا النحو هل جميعه معجزات — ٨ في اختلاف المعجزات

الفصلُ الاولُ

في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرةً

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرةً فقد اثبت الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٢٨ انه « ليس يقوى على فعل الصورة في مادةٍ معينة الا الصورة التي في مادةٍ لان الشيء يفعل نظيره » . وليس الله صورةً في مادةٍ . فاذاً ليس يقدر ان يفعل صورةً في مادةٍ

٢ وايضاً متى تعلق فاعل بامور كثيرة فليس يصدر شيئاً منها ما لم يتعين الى واحدٍ بآخر ففي كتاب النفس ٣ م ٥٨ ان الراي الكلي ليس يحرك الا بتوسط تصور رأيٍ جزئي . والقدرة الالهية هي العلة الكلية لجميع الاشياء . فاذاً لا تقوى على اصدار صورة جزئية الا بتوسط فاعل جزئي

٣ وايضاً كما ان الوجود المطلق يتوقف على العلة الاولى الكلية كذلك الوجود المقيد يتوقف على العلل المقيدة الجزئية كما مرَّ في مب ٤٥ ف ٥ والوجود المقيد انما يحصل لشيء بصورته الخاصة . فاذاً لا تصدر صور الاشياء الخاصة عن الله لا بتوسط العلل الجزئية

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٧ «كوّن الله الانسان من تراب الارض»

والجواب ان يقال يقدر الله ان يحرك المادة الى الصورة مباشرةً لان الموجود في القوة الانفعالية يجوز اخراجه الى الفعل بالقوة الفعلية المندرجة تلك القوة الانفعالية تحت قدرتها · ولما كانت المادة مندرجة تحت القدرة الالهية لكونها صادرة عن الله جاز اخراجها الى الفعل بالقدرة الالهية وهذا هو تحرك المادة الى الصورة اذ ليست الصورة شيئاً سوى فعل المادة

اذاً اجيب على الاول بان المعلول يشابه العلة الفاعلة على ضربين احدهما في النوع كما يتولد الانسان من الانسان والنار من النار والثاني بحسب الاندراج بالقوة اي من حيث تكون صورة المعلول مندرجة بالقوة في العلة وعلى هذا النحو كانت الحيوانات المتولدة من التعفن والنبات والاجسام المعدنية مشابهة للشمس والكواكب لانها تتولد بقوتها · وهكذا كان المعلول يشابه العلة الفاعلة في كل ما تناله قدرتها · وقدرة الله تنال الصورة والمادة كما مرّ في مب ٤٤ ف ١ و ٢ · فاذاً المركّب المتولد يشابه الله بحسب الاندراج بالقوة كما يشابه المركّب المولّد في النوع فاذاً كما يقدر المركّب المولّد ان يحرك المادة الى الصورة بتوليده مركّباً نظيره كذلك الله بخلاف ما سواه من الصور التي ليست في مادة لان المادة لا تندرج في قوة جوهر آخر مفارق ولذا لم يكن فعل الشياطين والملائكة في هذه المرئيات بافاضة الصور بل باستخدام الزرع الجسماني

وعلى الثاني بان تلك الحجة انما تنهض لو كان الله يفعل مضطراً بضرورة طبعه على انه انما يفعل مختاراً بالارادة والعقل الذي يدرك في جميع الاشياء حقائقها الخاصة لا الحقائق الكلية فقط فهو من ثمه يقدر ان يفيض على المادة صورة جزئية بعينها

وعلى الثالث بان ما للعلل الثانية من القوة على اصدار معلولات معينة انما هو

حاصل لها من الله فهو اذن لما كان يُؤتي ما سواه من العلل قوةً على إصدار معلولاتٍ معينة كان قادراً ايضا ان يُصدِر معلولاتٍ معينة بنفسه دون توسط آخر

الفصل الثاني

في ان الله هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة

يُتخطّى الى الثاني بأن يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك جسماً مباشرةً لانه لما كان لا بد من اتصال المحرك بالمتحرك كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ٩ وما يليه وجب ان يكون بين المحرك والمتحرك مماسةٌ ما · ويستحيل ان يكون بين الله وشيءٍ من الاجسام مماسةٌ ما فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقا ٣ « ليس لله مماسةٌ » فاذاً ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرةً

٢ وايضاً ان الله محركٌ غير متحركٍ والمحرك الغير المتحرك هو المُشتهى المُدرك بالتصور فاذاً انما يحرك الله باعتبار كونه مشتهى ومعقولاً · على انه ليس يتصوَّر شيءٌ الا بالعقل الذي ليس جسماً ولا قوة جسمانية · فاذاً ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرةً

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٩ ان « القدرة الغير المتناهية تحرك في الآن » ويستحيل ان يتحرك جسم في الآن للزوم اجتماع متقابلين في واحد بعينه لان كل حركةٍ فهي بين متقابلين وهذا مستحيلٌ فاذاً يستحيل تحرك الجسم من القدرة الغير المتناهية مباشرةً · وقدرة الله غير متناهية كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ · فاذاً ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة

لكن يعارض ذلك ان الله صنع مباشرةً اعمال الايام الستة ومن جملتها حركة الاجسام كما يتضح من قوله في تك ١ : ٩ « لتجتمع المياه ···· الى موضع واحد» فهو اذن يقدر ان يحرك الجسم مباشرةً

والجواب ان يقال ان القول بعدم قدرة الله ان يفعل بنفسه جميع المعلولات المخصوصة التي تفعلها علةٌ ما مخلوقة خطأٌ ولما كانت الاجسام تتحرك مباشرةً من العلل المخلوقة فلا يشكنّ احد في قدرة الله على تحريك ايّ الاجسام مباشرةً وهذا لازم عما تقدم في الفصل الآنف لان كل حركة في الجسم ايّاً كان اما لاحقةٌ لصورة ما كما تلحق الحركة المكانية للاجسام الثقيلة والخفيفة الصورة المفاضة من المولّد التي باعتبارها يقال له محرك واما سبيلٌ الى صورةٍ ما كما ان التسخين سبيلٌ الى صورة النار · وافاضة الصورة والتهيئة اليها وايتاء الحركة اللاحقة للصورة تُسنَد الى واحد بعينه فالنار ليست تولد ناراً اخرى فقط بل تسخن وتحرك الى جهة فوق ايضاً · ولما كان الله قادراً ان يفيض الصورة على المادة مباشرةً لزم كونه قادراً ان يحرك كل جسم باي حركة

اذاً اجيب على الاول بان المماسة ضربان مماسة بالجسم كما اذا تماسّ جسمان ومماسة بالقوة كقولهم ان المؤلم يماسّ المتألم فالله لتجرده عن الجسم لا يماسُّ شيئاً ولا يماسُّه شيء بالمماسة الاولى واما بمماسة القوة فانه يماسُّ المخلوقات بتحريكه اياها ولكنه ليس يماسه شيءٌ لتعذر وصول قوة طبيعية في المخلوقات اليه وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله ليس لله مماسةٌ اي انه ليس يماسُّه شيءٌ

وعلى الثاني بان الله يحرك باعتبار كونه مشتهًى ومعقولاً لكنه ليس يجب ان يحرك دائماً باعتبار كونه مشتهًى ومعقولاً من المتحرك بل باعتبار كونه مشتهًى ومتحركاً من نفسه لانه يفعل كل شيء لاجل خيريته

وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف هناك اثبات ان قوة المحرك الاول ليست قوةً في جسمٍ وذلك بالدليل الآتي وهو ان قوة المحرك الاول غير متناهية وقد اثبت هذا بجواز تحريكها في زمان غير متناهٍ · ولو كانت القوة الغير المتناهية في جسمٍ لحرّكت لا في زمان وهذا محال فاذاً يجب ان تكون قوة المحرك الاول الغير

المتناهية لا في جسم وبذلك يتضح ان تحرك الجسم لا في زمان ليس يلحق الا القوة الغير المتناهية التي في جسم وتحقيق ذلك ان كل قوة في جسم فهي تحرك بحسب كليتها لانها تحرك بضرورة طباعها والقوة الغير المتناهية مجاوزة لكل قوة متناهية مجاوزةً خارجة عن حدّ المناسبة وكلما كانت قوة المحرك اعظم كانت الحركة اسرع فاذاً لما كانت القوة المتناهية تحرك في زمان محدود لزم كون القوة الغير المتناهية لا تحرك في زمان لان بين كل زمان وزمان مناسبةً ما· والقوة التي ليست في جسم قوةٌ عاقلٍ يفعل في المعلولات بحسب ما يلائمها وليس يمكن ان يلائم الجسم ان يتحرك لا في زمان فليس يلزم كون القوة الغير المتناهية تحرك لا في زمان

الفصلُ الثالث

في ان الله هل يحرك العقل المخلوق مباشرة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يحرك العقل المخلوق مباشرةً لان فعل العقل يصدر عما يستقر فيه اذ ليس يتعدى الى موضوع خارج كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ · وفعل ما يتحرك من الغير ليس يصدر عما يستقر فيه بل عن المحرك· فاذاً ليس يتحرك العقل من الغير وهكذا يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك العقل

٢ وايضاً ما كان حاصلاً في نفسه على مبدإٍ كافٍ لحركته فليس يتحرك من الغير وحركة العقل هي نفس تعقله بناءً على ما يقال من ان « التعقل او الشعور ضرب من الحركة » كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٨ · والنور المعقول الحاصل للعقل بالفطرة مبدأٌ كافٍ للتعقل · فهو اذن ليس يتحرك من الغير

٣ وايضاً كما ان الحس يتحرك من المحسوس كذلك العقل يتحرك من المعقول· وليس الله بمعقول منا بل مجاوزاً لعقلنا· فاذاً ليس يقدر ان يحرك عقلنا

لكن يعارض ذلك ان المعلم يحرك عقل المتعلم · والله يعلّم الانسان العلمَ كما في مز ٩٣ : ١٠ · فهو اذن يحرك عقل الانسان ·

والجواب ان يقال كما يقال في الحركات الجسمانية يحرّكُ لواهب الصورة التي هي مبدأ الحركة كذلك يُسنَد تحريك العقل الى مُصدِر الصورة التي هي مبدأ الفعل العقلي الذي يقال له حركة العقل · ولفعل العقل مبدآن في العاقل احدهما القوة العقلية وهذا المبدأ موجودٌ عند العاقل بالقوة ايضاً والثاني مبدأ التعقل بالفعل وهو شبه الشيء المعقول في العاقل · فيقال لذي شيء انه يحرك العقل متى آتى العاقل قوة التعقل او رسم فيه شبه الشيء المعقول — والله يحرك العقل المخلوق بكلا الامرين لانه الموجود الاول المجرَّد عن المادة والعقلية لاحقةٌ للتجرد عن المادة فيلزم كونه العاقل الاول والاول في كل رتبةٍ علةٌ لما يلحقه فيلزم كون كل قوةٍ للتعقل صادرةً عنه وايضاً لما كان الموجود الاول وجميع الموجودات سابقة وجودٍ فيه من حيث هو العلة الأُولى وجب ان يكون لها عنده وجود معقولٌ بحسب حاله لانه كما ان جميع الحقائق المعقولة التي للاشياء توجد اولاً في الله ثم تنبعث منه الى العقول الأُخر لتَعقِل بالفعل كذلك تنبعث ايضاً الى المخلوقات لتوجد بانفسها · وعلى هذا فالله يحرك العقل المخلوق من حيث يؤتيه قوةً على التعقل طبيعيةً او فائقة الطبع ومن حيث يرسم فيه الصور المعقولة ويحفظ كليهما في الوجود

اذاً اجيب على الاول بان الفعل العقلي يصدر عن العقل المستقر هو فيه على انه العلة الثانية ولكنه يصدر عن الله على انه العلة الأُولى لانه هو الذي يهب العاقل قوة التعقل

وعلى الثاني بان النور العقلي مع شبه الشيء المعقول مبدأ كافٍ للتعقل ولكنه مبدأ ثانويٌّ متوقفٌ على المبدإِ الاول ·

وعلى الثالث بان المعقول يحرك عقلنا من حيث يرتسم فيه على نحوٍ ما شبهةُ الذي يُعقَل به · والاشباه التي يرسمها الله في العقل المخلوق ليست كافيةً لان يُعقَل بماهيته كما مرَّ في مب ٥٦ ف٣ فهو اذن يحرك العقل المخلوق وان لم يكن معقولاً له كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٢

الفصلُ الرابعُ
في ان الله هل يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة لان كل ما يتحرك من خارج فانه يُقسَر · والارادة يتعذر قسرها · فهي اذن لا تتحرك من شيءٍ خارجٍ فلا يمكن ان تتحرك من الله

٢ وايضاً ليس في مقدور الله ان يجعل المتناقضات صادقةً معاً · ولو حرك الارادة للزم ذلك لان تحرك شيءٍ بالارادة هو تحركه من نفسه لا من غيره · فاذاً ليس في قدرة الله ان يحرك الارادة

٣ وايضاً ان الحركة تُسنَد الى المحرك باولى من اسنادها الى المتحرك ولذا لا يسند القتل الى الحجر بل الى الرامي به · فلو كان الله يحرك الارادة لما استحق الانسان ثواباً او عقاباً على الافعال الارادية وهذا باطلٌ · فاذاً ليس يحرك الله الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في فيلبي ٢ : ١٣ « الله هو الذي يعمل فينا الارادة والعمل »

والجواب ان يقال كما ان العقل يتحرك من الموضوع ومن واهب قوة التعقل كما مرَّ في الفصل الآنف كذلك الارادة تتحرك من الموضوع الذي هو الخير ومن مصدر قوة الارادة · ويجوز ان تتحرك الارادة من كل خيرٍ على انه موضوعٌ لها لكنها لا تتحرك تحركاً كافياً وقوياً الا من الله اذ ليس يقدر شيءٌ ان يحرك

متحركاً ما تحريكاً كافياً ما لم تكن قوة المحرك الفعلية مجاوزةً او مساويةً في الاقل لقوةِ المتحرك الانفعالية . وقوة الارادة الانفعالية تتناول الخير بالاجمال لان موضوعها هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الموجود الكلي . وكل خيرٍ مخلوقٍ فهو خيرٌ جزئيٌ والله وحده هو الخير الكلي فهو اذن وحده يملأ الارادة ويحركها كموضوعٍ لها تحريكاً كافياً . وايضاً فقوة الارادة صادرةٌ عن الله وحده اذ ليست الارادة شيئاً سوى ميلٍ الى موضوع الارادة الذي هو الخير الكلي والامالة الى الخير الكلي انما هي من شأن المحرك الاول الذي تعادله الغاية القصوى كما ان توجيه الامور الى الخير العام عند الناس انما هو من شأن من يلي امر الشعب . فالله اذن من شأنه ان يحرك الارادة بكلا الوجهين وعلى الاخص بالوجه الثاني بامالته اياها باطناً

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال لما يتحرك من الغير مقسورٌ متى تحرك بعكس ميله الخاص واما متى تحرك من الغير الذي يؤتيه ميله الخاص فليس يقال له مقسورٌ كما ليس يقسر الثقيل بتحركه من المولد الى اسفل . وعلى هذا النحو ليس يقسر الله الارادة بتحريكه اياها لانه يؤتيها ميلها الخاص

وعلى الثاني بان تحرك شيء بالارادة هو تحركه من تلقاء نفسه اي من مبدإٍ داخلٍ على ان هذا المبدأ الداخل يجوز ان يكون صادراً عن مبدإٍ خارجٍ فلا يكون تحرك الشيء من تلقاء نفسه منافياً لتحركه من الغير

وعلى الثالث بانه لو كانت الارادة تتحرك من الغير بحيث لا تتحرك اصلاً من تلقاء نفسها لما استحقت افعالها ثواباً او عقاباً ولكن لما لم يكن تحركها من الغير منافياً لتحركها من تلقاء نفسها كما مرَّ في الجواب السابق لم يلزم ارتفاع الثواب او العقاب

الفصلُ الخامسُ
في ان الله هل يفعل في كل فاعلٍ

يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس يفعل في كل فاعلٍ لانه منزهٌ عن كل قصورٍ فلو كان يفعل في كل فاعلٍ لكفى ثمَّ فعله فلم يكن حاجةٌ الى فعل الفاعل المخلوق

٢ وايضاً ليس يُسنَد فعلٌ واحدٌ الى فاعلين معاً كما ليس يمكن تحرك متحركين بحركةٍ واحدةٍ بالعدد فلو كان فعل الخليقة مسنداً الى الله في الخليقة الفاعلة لامتنع اسناده الى الخليقة ايضاً فلم يكن للخليقة فعلٌ

٣ وايضاً يقال ان الفاعل هو علة فعل المفعول من حيث يهبه الصورة التي بها يفعل فلو كان الله علةً لفعل مفعولاته لكن ذلك من حيث يهبها القدرة على الفعل وهذه القدرة يهبها الشيء في اول صنعه اياه · فيظهر اذن ان الله ليس يفعل بعد ذلك في الخليقة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٢٦ : ١٢ « كل اعمالنا انت عملتها لنا ايها الرب »

والجواب ان يقال ان بعضاً ارادوا بفعل الله في كل فاعلٍ ان ليس لقوةٍ مخلوقة فعلٌ في الاشياء بل انما يفعل الله جميع الاشياء مباشرةً فالنار مثلاً لا تسخن بل الله يسخن في النار وهلم جراً على ان هذا مستحيلٌ اما اولاً فللزوم عدم ترتيب العلة والمعلول في المخلوقات وهذا يرجع الى عجز الخالق لان ايتاء الفاعل مفعوله قوة الفعل راجعٌ الى قدرته · واما ثانياً فلانه لو كانت الاشياء لا تفعل شيئاً بما رُكِّبَ فيها من القوى الفاعلة لم يكن في وجود تلك القوى فائدة بل لم يكن على نحوٍ ما في ما يظهر فائدة في وجود شيء من المخلوقات اذا لم يكن لها فعلٌ اذ كل شيء موجودٌ لاجل فعله لان الناقص هو دائماً لاجل الاكمل · فاذاً كما ان

المادة هي لاجل الصورة كذلك الصورة التي هي فعلٌ اول هي لاجل فعلها الذي هو الفعل الثاني فيكون الفعل هو غاية الشيء المخلوق. فاذًا يجب ان يكون المراد بذلك ان الله يفعل في الاشياء بحيث يكون للاشياء ايضاً فعلٌ خاصٌ يستند اليها وبيان ذلك ان اجناس العلل اربعة المادة وهي ليست مبدأ الفعل بل المحل القابل لأَثر الفعل والغاية والفاعل والصورة وهي مبدأ الفعل ولكن بترتيبٍ ما لان المبدأ الاول للفعل هو الغاية التي تحرك الفاعل والمبدأ الثاني هو الفاعل والثالث هو صورة ما يستخدمه الفاعل لايقاع الفعل وان كان الفاعل يفعل ايضاً بصورته كما يتضح في الصناعيات فان الصانع يتحرك الى الفعل من الغاية التي هي المفعول كالصندوق او السرير ويستخدم لايقاعه القدوم الذي يقطع بحده. اذا تقرر ذلك فالله يفعل في كل فاعل باعتبار هذه الثلاثة اما اولاً فباعتبار الغاية لانه لما كانت غاية كل فعل خيرًا ما حقيقيًا او ظاهريًا وليس شيءٌ خيرًا حقيقيًا او ظاهريًا الا من حيث هو حاصلٌ على شيء من شبه الخير الاعظم الذي هو الله لزم ان يكون الله علةً غائية لكل فعلٍ واما ثانيًا فيجب ان يُعتبر انه متى وُجِدَ فواعل كثيرة مترتبة فالفاعل الثاني يفعل دائمًا بقوة الفاعل الاول لان الفاعل الاول يحرك الثاني الى الفعل وبهذا الاعتبار كانت جميع الاشياء تفعل بقوة الله فيكون علةً لجميع افعال الفواعل . واما ثالثًا فيجب ان يُعتبر ان الله ليس يحرك الاشياء الى الفعل باستخدامه صورها وقواها للفعل فقط كما يستخدم الصانع القدوم للقطع مع كونه قد لا يهب القدوم الصورة بل يهب المخلوقات الفاعلة الصور ويحفظها في الوجود ايضاً فهو اذن ليس علةً للافعال من حيث يهب الصورة التي هي مبدأ الفعل فقط كما يقال للمولّد علة حركة الاجسام الثقيلة والخفيفة بل من حيث يحفظ ايضاً صور الاشياء وقواها على نحو ما يقال للشمس علة ظهور الالوان من حيث تهب الضوء الذي به تظهر الالوان وتحفظه . ولما

كانت صورة الشيء امرًا داخليًا فيه وكلما كانت اسبق واعمّ كانت ادخل فيه وكان الله هو العلة الخاصة للوجود الكلي المنتشر في جميع الاشياء والذي هو ادخل شيء فيها لزم ان الله يفعل داخلاً في جميع الاشياء ولهذا يُسند الكتاب المقدس افعال الطبيعة الى الله على انه يفعل في الطبيعة كقوله في ايوب ١٠: ١١ «كسوتني جلدًا ولحمًا وحبكتني بعظامٍ وعصبٍ»

اذًا اجيب على الاول بان فعل الله في الاشياء كافٍ باعتبار كونه تعالى هو الفاعل الاول وليس يلزم عن ذلك عدم الفائدة في فعل الفواعل الثانية

وعلى الثاني بانه انما يمتنع صدور فعلٍ واحدٍ عن فاعلين متحدي الرتبة ولكن ليس يمتنع صدور فعلٍ واحدٍ بعينه عن فاعلٍ اول وفاعلٍ ثانٍ

وعلى الثالث بان الله ليس يفيض الصور على الاشياء فقط بل يحفظها ايضًا في الوجود ويستخدمها للفعل وهو غاية جميع الافعال كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ السادسُ

في ان الله هل يقدر ان يفعل شيئًا خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الله ليس يقدر ان يفعل شيئًا خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٦ ب ٣ «ان الله مكوّن جميع الطبائع ومبدعها ليس يفعل شيئًا مضادًا للطبيعة» وما كان خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي فيظهر انه مخالفٌ للطبيعة. فاذًا ليس في قدرة الله ان يفعل شيئًا خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي

٢ وايضًا كما ان نظام العدل موضوعٌ من الله كذلك نظام الطبيعة. وليس في قدرة الله ان يفعل شيئًا خارجًا عن نظام العدل والا لكان جائرًا في فعله ذلك. فاذًا ليس في قدرته ان يفعل شيئًا خارجًا عن نظام الطبيعة

٣ وايضًا ان الله وضع نظام الطبيعة فلو فعل شيئًا خارجًا عن هذا النظام لكان

متغيراً فيما يظهر وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « قد يفعل الله شيئاً خارقاً مساق الطبيعة المعتاد »

والجواب ان يقال كل علةٍ يصدر عنها نظامٌ ما الى معلولاتها لتضمن كل علةٍ حقيقة المبدإ . ولهذا تتكثر النظامات بتكثر العلل و يندرج احدها تحت الآخر كما تندرج العلة ايضاً تحت العلة ومن ثمَّ لم تكن العلة العالية مندرجة تحت نظام العلة السافلة بل بالعكس ومثال ذلك مشاهدٌ في الامور البشرية فان نظام البيت يتعلق برب البيت وهو يندرج تحت نظام المدينة الذي يصدر عن مدبّر المدينة ونظام المدينة يندرج تحت نظام الملك الذي يدبر المملكة باسرها . فاذا اعتُبِرَ نظام الاشياء من جهة تعلقه بالعلة الاولى لم يجز ان يفعل الله شيئاً مخالفاً لنظام الاشياء والاّ لفعل ما يخالف سابق علمه او ارادتهُ او خيريتهُ واما اذا اعتُبِرَ ذلك من جهة تعلقه باي علةٍ ثانية جاز ان يفعل الله شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء اذ ليس تعالى خاضعاً لنظام العلل الثانية بل هذا النظام خاضعٌ له لكونه صادراً عنه لا اضطراراً طبيعياً بل اختياراً لانه كان في قدرته ان يرسم للاشياء نظاماً غيره فهو اذن قادرٌ ايضاً ان يفعل على خلاف هذا النظام المرسوم متى شاء كأن يفعل معلولات العلل الثانية بدونها او يُصدِر معلولات ليست مقدورة للعلل الثانية ولهذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ان الله يفعل شيئاً خارقاً لمساق الطبيعة العادي ولكنه ليس يفعل شيئاً خارقاً للشريعة العليا لانه ليس يفعل شيئاً ضد نفسه »

اذاً اجيب على الاول بان حدوث شيءٍ في الاشياء الطبيعية خارجٍ عن نظام الطبيعة قد يكون على نحوين احدهما بتأثير الفاعل الذي لم يهب الميل الطبيعي كما اذا حرك الانسان الجسم الثقيل الى الفوق لان تحركه الى التحت ليس

حاصلاً له من الانسان وهذا مخالف للطبيعة والثاني بتأثير ذلك الفاعل الذي هو علة الفعل الطبيعي وهذا ليس مخالفاً للطبيعة كما يتضح في مدّ البحر وجزره الذي ليس مخالفاً للطبيعة وان كان مخالفاً لحركة الماء الطبيعية اذ من شأن الماء ان يتحرك الى اسفل لان ذلك يحصل بتأثير الجسم السماوي الذي هو علة الميل الطبيعي في الاجرام السفلية. ولما كان نظام الطبيعة مرسوماً في الاشياء من الله لم يكن ما يفعله على خلاف هذا النظام مخالفاً للطبيعة ولهذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ما فعله في شيء ذاك الذي هو علة كل كيفيةٍ وعددٍ ونظامٍ في الطبيعة فهو طبيعيٌ لذلك الشيء »

وعلى الثاني بان نظام العدل هو بالاضافة الى العلة الأولى التي هي قاعدة كل عدلٍ ولذا لم يكن في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام

وعلى الثالث بان الله وضع للاشياء نظاماً معيناً لكنه حفظ لنفسه ان يفعل احياناً لعلةٍ ما ما يخالفه فلم يكن يعروه تغيرٌ بفعله ما يخالف ذلك النظام

الفصلُ السابعُ

هل جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزاتٌ

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات فان خلق العالم وخلق النفوس ايضاً وتبرير الأثيم مفعولةٌ من الله خارجاً عن النظام الطبيعي لعدم حصولها بتأثير علةٍ طبيعية وليس يقال لها مع ذلك معجزات. فاذاً ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزاتٍ

٢ وايضاً يقال معجزةٌ لحادثٍ مستعسر خارق العادة فائق القوة الطبيعية داعٍ الى عجب من يراه لمجاوزته حد رجائه. ومن الامور ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة ولكنه ليس مستعسراً لكونه من الامور اليسيرة كابراء المرضى او

ليس خارقاً العادة لكثرة وقوعه كما كان يوضع المرضى في الشوارع ليقع عليهم ظل بطرس فيبرأوا كما في اع ٥ او ليس فائقاً قوة الطبيعة كبرء بعض الناس من الحمى او ليس فائقاً الرجاء كبعث الموتى الذي نرجوه جميعاً وسيحدث مع ذلك خارجاً عن نظام الطبيعة · فاذاً ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة معجزات

٣ وايضاً ان اسم العجيبة وهي المعجزة مشتقٌ من التعجب والتعجب يتعلق بالامور البادية للحس · وقد يحدث شيء خارجاً عن النظام الطبيعي في ما ليس بادياً للحس وذلك كما حصل العلم للرسل بغير استنباط او تعلم · فاذاً ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة عجائب او معجزات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ١٦ ب ٣ « ما يفعله الله خارقاً لمساق الطبيعة المعتاد والمعهود عندنا يقال له معجزٌ او عجيبٌ »

والجواب ان يقال ان اسم العجيبة مشتقٌ من التعجب وانما ينشأ التعجب متى بدت الآثار وخفي السبب كما يتعجب متعجبٌ متى رأى كسوف الشمس وجهل سببه على ما في اول الالهيات ب ١١ وقد يكون سبب أثرٍ ما ظاهرٍ معلوماً لواحدٍ ومجهولاً لآخر ومن ثم قد يكون شيء عجيباً عند واحدٍ وليس عجيباً عند آخر كما ان كسوف الشمس عجيبٌ عند الجاهل لا عند الفلكي · على ان المراد بالعجيبة ما كان التعجب منه تاماً اي ما خفي سببه مطلقاً وعلى الجميع وهذا السبب هو الله · فاذاً ما يفعله الله بدون الاسباب المعلومة لنا يقال له عجيبة ومعجزة

اذاً اجيب على الاول بان الخلق وتبرير الاثيم وان كان لا يفعلهما الا الله ليسا مع ذلك في الحقيقة من المعجزات لتعذر صدورهما عن أسبابٍ أخرى فهما لا يحدثان خارجاً عن نظام الطبيعة لعدم اندراجهما فيه

وعلى الثاني بان المعجزة يقال لها مستعسرة ليس لعظم ما تحدث فيه بل لمجاوزتها

قوة الطبيعة ويقال لها ايضاً خارقة العادة ليس لندرة وقوعها بل لمخالفتها العادة الطبيعية · ويقال لشيء فائق قوة الطبيعة ليس باعتبار جوهر المفعول فقط بل باعتبار طريقة الفعل ونظامه ايضاً · ويقال ايضاً للمعجزة انها فائقة رجاء الطبيعة لا رجاء النعمة فان هذا من الايمان الذي به نصدّق بالبعث المستقبل

وعلى الثالث بان علم الرسل وان لم يكن بادياً في نفسه لكنه كان بادياً في آثاره التي منها كان يظهر عجيباً

الفصلُ الثّامنُ
في ان المعجزات هل تتفاوت في العظم

يُتخطّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان المعجزات لا تتفاوت في العظم فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى ڤولوسيانوس « ان حقيقة المعجزات قائمة كلها بقدرة الفاعل » · والمعجزات كلها تحدث بقدرةٍ واحدة بعينها وهي قدرة الله · فاذًا ليست تتفاوت في العظم

٢ وايضاً ان قدرة الله غير متناهية · وغير المتناهي يجاوز كل متناهٍ بلا مناسبة فاذًا ليس فعله هذا الأثر اعجب من فعله ذاك · فاذًا لا تتفاوت المعجزات في العظم

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ١٤ : ١٢ عند كلامه على الاعمال المعجزة « يعمل الاعمال التي انا اعملها ويعمل اعظم منها »

والجواب ان يقال ليس يقال لشيء معجزٌ بالنسبة الى القدرة الالهية فان كل امرٍ بالنسبة اليها حقيرٌ كقوله في اش ٤٠ : ١٥ « ها ان الامم تحسب كنقطةٍ من دلوٍ وكهبوةٍ في ميزان » بل انما يقال لشيء معجزٌ بالنسبة الى قوة الطبيعة التي يجاوزها ولهذا كلما كان اكثر مجاوزةً لقوة الطبيعة كان اعظم اعجازاً · ويجاوز شيء قوة الطبيعة على ثلاثة انحاء اولاً باعتبار جوهر الامر المفعول كاجتماع جسمين

معاً او إدبار الشمس او تمجد الجسم الانساني مما تعجز الطبيعة عنه مطلقاً وهذا الضرب له المقام الأعلى بين المعجزات · وثانياً ليس باعتبار المفعول بل باعتبار المفعول فيه كبعث الموتى وابراء الكمه وما اشبه ذلك فان الطبيعة لقدر على تأثير الحيوة ولكن ليس في الميت وتقدر على ايتاء البصر ولكن ليس في الأكمه وهذا الضرب له المقام الثاني بين المعجزات · وثالثاً باعتبار طريقة الفعل ونظامه كبرء المحموم من الحمى بداهةً بالقدرة الالهية دون علاج ودون التدرج الطبيعي المعتاد في المحمومين وكانعقاد الغيام في الجو وحدوث المطر بغتةً بالقدرة الالهية دون اسباب طبيعية كما جرى عندما صلّى صاموئيل وايليا وهذا الضرب له المقام الأدنى بين المعجزات ولكل من هذه الاضرب الثلاثة ايضاً درجات مختلفة باختلاف مجاوزة القوة الطبيعية

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات التي انما هي مُورَدة من جهة القدرة الالهية

المبحث السادس بعد المئة

في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعض واولاً في اثارة الملائكة وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تحريك المخلوقات بعضها لبعض وسيكون البحث في ذلك على ثلاثة اقسام فنبحث اولاً في كيفية تحريك الملائكة التي هي مخلوقات روحانية محضة وثانياً في كيفية تحريكها الاجسام · وثالثاً في كيفية تحريكها الناس الذين هم مركبون من طبيعة روحانية وجسمانية ـ والاول يبحث فيه عن ثلاثة امور اولاً عن تأثير الملائكة بعضهم في بعض . وثانياً عن تأثيرهم في الخليقة الجسمانية . وثالثاً عن تأثيرهم في الناس · والاول يجب

ان يبحث فيه عن انارة الملائكة وكلامهم وترتيبهم أخيارهم واشرارهم — اما الانارة فالبحث فيها يدور على اربع مسائل — ١ هل يحرك ملاكٌ عقل ملاك بانارته اياه — ٢ هل يحرك ملاكٌ ارادة ملاك — ٣ هل يقدر الملاك الادنى ان ينير الملاك الاعلى — ٤ هل ينير الملاك الاعلى الملاك الادنى في جميع مداركه

الفصلُ الأَول
هل ينير ملاكٌ ملاكاً

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس ينير ملاكٌ ملاكاً فان الملائكة يملكون الآن نفس السعادة التي نرجوها في المستقبل · ولن ينير حينئذٍ انسان انساناً كقوله في ار ٣١ : ٣٤ «لن يعلّم بعدُ كلُّ واحدٍ قريبه وكلُّ واحدٍ اخاه» فكذا اذن ليس ينير ملاكٌ ملاكاً

٢ وايضاً ان النور الذي في الملائكة ثلاثة انواع نور الطبيعة ونور النعمة ونور المجد فيستمد الملاك النور الاول من الخالق والثاني من المبرِّر والثالث من المُسعِد · وليس شيءٌ من ذلك سوى الله · فاذاً ليس ينير ملاكٌ ملاكاً

٣ وايضاً ان النور صورةٌ للعقل · والعقل الناطق يستمد صورته من الله وحده دون توسط مخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ · فاذاً ليس ينير ملاكٌ عقل ملاكٍ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب المراتب السماوية «ان ملائكة الطبقة الثانية تتطهر وتستنير وتستكمل بملائكة الطبقة الأُولى»

والجواب ان يقال ينير ملاكٌ ملاكاً وبيان ذلك ان النور باعتباره من جهة العقل ليس شيئاً سوى كشفٍ للحق كقوله في افسس ٥ : ١٣ «كل ما يُعلَن هو نورٌ» فاذاً ليست الانارة شيئاً سوى كشف ما يعلم من الحق للغير و بهذا المعنى قال الرسول في افسس ٣ : ٨ «لي انا اصغر القديسين جميعاً أُعطيت هذه النعمة

ان أُنير الجميع في ما هو تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً في الله»
فالمراد اذاً بانارة ملاكٍ لآخر كشفه له عن الحق المُدرَك منه. ومن ثمَّ قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ان «اللاهوتيين يوضحون جلياً
ان مراتب الجواهر السماوية تتلقى العلوم الالهية من العقول العالية». ولما كان
لا بدَّ في فعل العقل من امرين القوة العاقلة وشبح الشيء المعقول كما مرَّ في المبحث
الآنف ف ٣ كان للملاك ان يُطلِعَ ملاكاً آخر على ما يعلمه من الحق باعتبار
هذين الامرين اما اولاً فبتقويته قوته العاقلة لانه كما ان قوة الجسم الاقل كمالاً
تزداد بقربه الوضعي من الجسم الاكمل كازدياد حرارة الاقل حرارةً بحضور
الاكثر حرارةً كذلك قوة الملاك الادنى العاقلة تتقوى باقبال الملاك الاعلى
عليه فان درجة الاقبال تفعل في الروحانيات ما تفعله درجة القرب المكاني في
الجسمانيات واما ثانياً فلان الملاك الاعلى يدرك الحق بطريقة كلية يتقاصر
عنها عقل الملاك الادنى ولكنه يقدر بقوة طبعه ان يدركه بطريقةٍ اكثر تفصيلاً
فيفصّل الملاك الاعلى ذلك الحق الذي يدركه بطريقة اجمالية نوعاً من التفصيل
يمكن معه ادراك الملاك الأَدنى له ويعرضه عليه ليدركه شأن العلماء عندنا ايضاً
فان ما يدركونه بالاجمال يفصّلونه الى ما تفي بادراكه طاقة غيرهم وهذا ما اراده
ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ «كل جوهر عقلي فانه
يجزئ ما آتاه الله من الفهم البسيط الاعلى بقدرته ويُفصّله الى درجةٍ تعادل فهم
الادنى وترفعه الى مقامٍ اعلى»

اذاً اجيب على الاول بان جميع الملائكة عاليهم وسافلهم يرون ذات الله
دون توسطٍ وليس يعلِّمُ احدهم الآخر في ذلك فان النبي قد ذكر هذا التعليم
فقال «لن يعلِّم كل واحدٍ اخاه قائلاً اعرف الرب لان جميعهم سيعرفونني من
صغيرهم حتى كبيرهم» غير ان حقائق الآثار الالهية التي تعرف في الله من حيث

هو علتها يعرفها الله كلها في نفسه لانه يحيط علماً بنفسه واما غيره ممن يراه تعالى فكلما كان اكمل روءية له كانت الحقائق التي يدركها فيه اكثر فكان الملاك الاعلى يدرك في الله من حقائق الآثار الالهية اكثر مما يدركه الملاك الادنى وينيره فيها وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١ « تستنير الملائكة بحقائق الموجودات »

وعلى الثاني بان انارة ملاك لآخر ليست بافاضة نور الطبيعة او النعمة او المجد عليه بل بتقويته نوره الطبيعي وبكشفه له الحق في ما يتعلق بمجال الطبيعة والنعمة والمجد كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العقل النطقي يتصور من الله مباشرةً اما كما تتصور الصورة من المتمثل بها لكونه ليس مصنوعاً على صورة غير الله او كما يتصور المحل بالصورة الاخيرة المكملة له لان العقل المخلوق لا يزال يعتبر دون صورة ما لم يتصل بالحق الاول واما سائر الانارات التي تحصل له من الانسان او الملاك فهي بمنزلة استعدادات للصورة الاخيرة

الفصل الثاني

في انه هل يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر لانه كما ينير ملاك ملاكاً كذلك يطهّره ويكمّله كما قال ديونيسيوس في المحل المورَد في المعارضة السابقة · والتطهير والاستكمال يرجعان في ما يظهر الى الارادة لان التطهير يكون من اوضار الاثم الذي يرجع الى الارادة والاستكمال يحصل بادراك الغاية التي هي موضوع الارادة · فاذاً يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر

٢ وايضاً ان اسماء الملائكة تدل على خاصياتها كما قال ديونيسيوس في مراتب

السلطة السماوية ب ٧ و ٨ فانِ معني سروفيون محرِقونِ او مسخِنون · وذلك انما هو بالمحبة المختصة بالارادة · فاذاً يقدر ملاكٌ ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٧ « الشوق الاعلى يحرك الشوق الاسفل » · وشوق الملاك الأَعلى اعلى كعقله · فيظهر اذن ان الملاك الاعلى يقدر ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر

لكن يعارض ذلك ان تحريك الارادة انما هو الى من يبرّر لان البرارة هي استقامة الارادة · وليس يبرر الا الله وحده · فاذاً ليس لملاك ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤ اي من جهة الموضوع ومن جهة القوة فيحرك الارادة من جهة الموضوع الخيرُ الذي هو موضوع الارادة كما يحرك الشيء المُشتهى الشهوة ومن يوضح الموضوع كمن يوضح مثلاً ان شيئاً خيرٌ · على اننا قد اسلفنا في الموضع المتقدم ذكره ان ما سوى الله من الخيرات يعطف الارادة نوعاً ما لكن ليس شيء يحركها تحريكاً كافياً سوى الخير الكلي الذي هو الله وانما يُظهِر هذا الخيرَ ليراه السعداء بماهيته ذلك الذي لما قال له موسى « أَرِني مجدك » اجابه « ساريك كل خير » كما في خر ٣٣ : ١٨ ـ ١٩ · فاذاً ليس يحرك الملاك الارادة تحريكاً كافياً لا باعتبار كونه موضوعاً ولا باعتبار كونه مظهراً للموضوع لكنه يعطفها من حيث هو شيء محبوبٌ ومن حيث يظهر بعض الخيرات المخلوقة المتجهة الى خيرية الله وبهذا الاعتبار يقدر ان يعطفها الى محبة الخليقة او الله على سبيل الاقناع · واما من جهة القوة فليس يمكن تحريك الارادة بوجهٍ الا من الله لان فعل الارادة انما هو ميلٌ من المريد الى المراد وهذا الميل ليس يقدر ان يحركه الا من وهب الخليقة قوة الارادة كما ليس يقدر ان يحرك الميل الطبيعي الا ذاك الفاعل الذي يقدر

ان يهب القوة التي يلحقها الميل الطبيعي · وانما يهب الخليقة قوة الارادة الله وحده لكونه وحده مبدع الطبيعة العقلية · فاذًا ليس يقدر ملاكٌ ان يحرك ارادة ملاك آخر

اذًا اجيب على الاول بان المراد بالتطهير والتكميل مثل المراد بالانارة وكما ان الله ينير بتحريك العقل والارادة كذلك يطهِّر من نقائص العقل والارادة ويكمّل في غاية العقل والارادة واستنارة الملاك راجعة الى العقل كما مرَّ في الفصل السابق فالمراد اذن بتطهره براءته من نقص العقل الذي هو الجهالة وباستكماله ادراكه غاية العقل التي هي الحق المدرَك وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة البيعية ب ٦ ق ٣ «ان التطهير هو في الجواهر السافلة من الملأ الاعلى بمنزلة الانارة في المجهولات المؤدية الى العلم الاكمل» على حد قولنا ان التوجه الجسماني يتطهر من حيث ينجلي عنه الظلام ويستنير من حيث يطلع عليه النور ويستكمل من حيث يتأدى الى معرفة الملوّن

وعلى الثاني بان احد الملائكة يقدر ان يجرَّ الآخر الى محبة الله بطريق الاقناع كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف على الشوق الاسفل الحسّي الذي يجوز ان يتحرك من الشوق الأعلى العقلي لاندراج كليهما في طبيعة نفسانية واحدة ولان الشوق الاسفل قوةٌ في آلة جسمانية وهذا لا محل له في الملائكة

الفصلُ الثالث

في ان الملاك الادنى هل يقدر ان ينير الملاك الاعلى

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك الادنى يقدر ان ينير الملاك الاعلى لان المراتب البيعية صادرةٌ عن المراتب السماوية وممثلةٌ لها ولهذا يقال لاورشليم العليا امُّنا كما في غلا ٤ · والأعلون في البيعة يستنيرون من الادنَين

ويتعلمون منهم كقول الرسول في ١ كور١٤ : ٣١ « تستطيعون ان تتنبأوا جميعكم واحدًا فواحدًا ليتعلَّمَ الجميع ويوعَظ الجميع » فاذًا كذلك الاعلون في المراتب السماوية يجوز ان يستنيروا من الادنين

٢ وايضًا كما ان نظام الجواهر الجسمانية متعلقٌ بارادة الله كذلك نظام الجواهر الروحانية · وقد يفعل الله على خلاف نظام الجواهر الجسمانية كما مرَّ في المبحث الآنف ف٦ و٧ · فاذًا قد يفعل ايضًا على خلاف نظام الجواهر الروحانية فينير الجواهر السافلة لا بواسطة الجواهر العالية المتوسطة · وهكذا تقدر الجواهر السافلة المستنيرة من الله ان تنير الجواهر العالية

٣ وايضًا ان الملاك ينير الملاك الذي يقبل عليه كما مرَّ في ف ١ · ولما كان هذا الاقبال اراديًا كان لاعلى الملائكة ان يقبل على ادناها دون ان يقبل على الملائكة المتوسطة فاذًا يجوز ان ينيره ابتداءً وهكذا يجوز لهذا الادنى ان ينير من هو اعلى منه

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعة ب ٥ « من الشرائع الالهية الغير المتغيرة ان تتجه السافلات الى الله بواسطة العاليات »

والجواب ان يقال ان الملائكة الادنين لا ينيرون اصلاً الملائكة الاعلين بل يستنيرون منهم وتحقيق ذلك ان النظامات يندرج احدها تحت الاخر كاندراج العلة تحت العلة كما تقدم في المبحث الآنف ف ٦ فكما تتعلق علة باخرى كذلك يتعلق نظامٌ بآخر ولذا ليس يمتنع ان يُفعَل احيانًا شيءٌ خارجًا عن نظام العلة السافلة قصدًا الى العلة العالية كما قد يخالف عندنا امر العامل قصدًا الى اطاعة الملك وهكذا قد يعرض ان يفعل الله امرًا على سبيل المعجزة خارقًا لنظام الطبيعة الجسمانية توجيهًا للناس الى معرفته · واما خرق النظام المرسوم للجواهر الروحانية فليس له علاقةٌ بتوجيه الناس الى الله لان افعال

الملائكة ليست ظاهرة لنا كافعال الاجسام المحسوسة ولذا لم يكن النظام اللائق بالجواهر الروحانية يُخرَق من الله اصلاً بل كانت السافلات فيه تتحرك دائماً بواسطة العاليات دون العكس

اذاً اجيب على الاول بان الترتيب البيعي يحاكي الترتيب السماوي من بعض الوجوه وليس يشابهه تمام المشابهة لان حقيقة النظام في الترتيب السماوي متقدرة بالقرب الى الله فمن كان من الجواهر الروحانية اقرب الى الله كان اعلى درجةً واوفر علماً فلم يكن الاعلون يستنيرون اصلاً من الادنين واما في الترتيب البيعي فقد يكون الاقربون الى الله بالقداسة احط درجةً واقل علماً وقد يكون بعضٌ اوفر علماً في شيء واقل علماً في شيء آخر ولذا جاز ان يتعلم الاعلونَ من الادنين

وعلى الثاني بان خرق الله نظام الطبيعة الجسمانية وخرقه نظام الطبيعة الروحانية ليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم الفصل فالاعتراض ساقطٌ

وعلى الثالث بان الملاك يقبل بارادته على ملاكٍ آخر لينيره ولكن ارادة الملاك تجري دائماً على حسب الشريعة الالهية التي رسمت النظام في الملائكة

الفصلُ الرابعُ

في ان الملاك الاعلى هل ينير الملاك الادنى في جميع ما يعلمه

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك الاعلى ليس ينير الملاك الادنى في جميع ما يعلمه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ ان « للملائكة الاعلَينَ علماً اعم وللملائكة الادنين علماً اخص واحطّ » والعلم الاعم يتناول اكثر مما يتناوله العلم الاخص . فاذاً ليس كل ما يعلمه الملائكة الاعلون يعلمهُ الملائكة الادنون بانارة الاعلين

٢ وايضاً قال معلم الاحكام في حكم ٢ تم ٢ ان « الملائكة الاعلين عرفوا منذ الدهر سرّ التجسد واما الملائكة الادنون فقد كان مجهولاً عندهم الى ان تمّ »

وهذا يظهر من انه لما سأل بعضُ الملائكة سؤال جاهلٍ « من هذا ملكُ المجد » اجابهم بعضٌ آخر جواب عالمٍ « ربُّ الجنود هو ملك المجد » كما اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولو كان الملائكة الاعلون ينيرون الادنين في جميع ما يعلمونه لم يكن محلٌ لذلك · فاذاً ليسوا ينيرونهم في جميع ما يعلمونه ·

٣ وايضاً لو كان الملائكة الاعلون يكشفون الادنين بجميع ما يعلمونه لم يبقَ شيءٌ من معلومات الاعلين مجهولاً للادنين فيمتنع انارتهم اياهم في شيء آخر وهذا باطلٌ في ما يظهر · فاذاً ليس ينير الاعلون الادنين في جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « اذا وُهِبَ بعض الاشياء في ذلك الوطن السماوي بطريقةٍ اعلى فليس يملك مع ذلك شيءٌ بوجه الانفراد » وقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ف ١٥ « كل جوهرٍ سماوي فانه يطلعُ من دونه على ما أُوتي ادراكه ممن هو اعلى منه » كما يتضح من النص المستشهد به في ف ١

والجواب ان يقال ان جميع المخلوقات مشتركة في الخيرية الالهية بحيث تفيض خيرها على غيرها لان من حقيقة الخير ان يسهم غيره في نفسه ومن ثم كانت الفواعل الجسمية تهب غيرها شبهها على قدر طاقتها فاذاً كلما كانت الفواعل اكثر اشتراكاً في الخيرية الالهية كانت اقدر على افاضة كمالاتها على غيرها بحسب طاقتها · ومن ثم نبه القديس بطرس اولئك المشتركين في الخيرية الالهية بالنعمة بقوله في ١ بط ٤ : ١٠ « ليخدم كلٌ واحدٍ الآخرين بما نال من المواهب كما يليق بالوكلاء الصالحين على نعمة الله المتنوعة » فأولى اذن بالملائكة القديسين الذين هم مشتركون في الخيرية الالهية اتم اشتراكٍ ان يُسهموا من دونهم في ما يؤتونه من الله غير ان وجوده في الملائكة الاعلين اعلى طبقةً من وجوده في الملائكة

الادنين ولهذا كان الملائكة الاعلون لا يزالون في مرتبةٍ اعلى ولهم علمٌ اكمل كما ان المعلم يعلّم نفس ما تعلّمه منه التلميذ ولكن بطريقةٍ اتمّ

اذًا اجيب على الاول بانه انما يقال لعلم الملائكة الاعلين اعمّ باعتبار ان طريقة ادراكهم اعلى

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام معلم الاحكام ان الملائكة الادنين كانوا يجهلون سر التجسد مطلقًا بل انهم لم يكن لهم به علمٌ تامٌ كما كان للملائكة الاعلين وانهم ازدادوا بعد ذلك علمًا به عند تمامه

وعلى الثالث بان الملائكة الاعلين لا يزال يوحَى اليهم من الله دائمًا حتى يوم القضاء شيءٌ جديدٌ مما يتعلق بتدبير العالم وخصوصًا بنجاة المنتخبين . فاذًا لا يزال عندهم دائمًا ما ينيرون فيه الملائكة الادنين

أَلمبحثُ السَّابعُ بعد المئة

في كلام الملائكة — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في كلام الملائكة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل يتخاطب الملائكة — ٢ هل يخاطب الملاك الادنى الملاك الاعلى — ٣ هل يخاطب الملاكُ اللهَ — ٤ في ان البعد المكاني هل يؤثر شيئًا في كلام الملك — ٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع بين ملاكين من التخاطب

الفصلُ الاول

هل يتخاطب الملائكة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا تتخاطب فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ١٨ ب ٢٧ « لا تحجب كثافة الاعضاء يوم البعث

عقل الواحد عن غيني الآخر » فاذاً أولى ان لا يحتجب عقل ملاكٍ عن ملاك والغرض من الكلام ايضاح ما في العقل للغير · فلا حاجة اذن الى تخاطب الملائكة

٢ وايضاً ان الكلام على ضربين داخل يخاطب به المتكلم نفسه وخارج يخاطب به المتكلم غيره فالكلام الخارج يحصل باشارة محسوسة كالصوت او الايماء او بعضوٍ من اعضاء الجسد كاللسان او الاصبع · والملائكة منزهون عن كل ذلك · فاذاً ليس يقع بينهم تخاطبٌ

٣ وايضاً ان المتكلم ينبه السامع ليعي كلامه · وليس يظهر ان ملاكاً ينبه ملاكاً ليعي كلامه فان ذلك يحدث عندنا باشارةٍ محسوسة · فالملائكة اذن لا تتخاطب

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ١٣ : ١ « لو كنت انطق بالسنة الناس والملائكة »

والجواب ان يقال ان الملائكة تتخاطب نوعاً من التخاطب « لكن يليق بعقلنا ان يتخطّى طريقة الكلام الجسماني الى طرقٍ من الكلام الباطن اعلى واخفى » كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤ · فاذاً لا بد لمعرفة كيفية التخاطب بين الملائكة من اعتبار ان الارادة تحرك العقل الى فعله كما اسلفنا في مب ٨٢ ف ٤ عند الكلام على افعال النفس وقواها · والمعقول يكون في العقل على ثلاثة انحاء اولاً بالملكة او باعتبار كونه في الحافظة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ٨ وثانياً بملاحظته او تصوُّره بالفعل وثالثاً باعتبار نسبته الى آخر · وواضحٌ ان المعقول ينتقل من الحالة الاولى الى الثانية بامر الارادة ولذا يقال في حدّ الملكة « ما يستعمله مستعملٌ متى شاء » وكذا ينتقل من الحالة الثانية الى الثالثة بالارادة اذ بالارادة يتجه تصور العقل الى امرٍ آخر كفعل شيء او انكشافه لآخر · ومتى التفت العقل الى ملاحظته بالفعل ما هو حاصل عنده بالملكة

قيل حينئذٍ ان صاحبه يخاطب نفسه لان تصور العقل يقال له في الداخل كلمة . ومتى اتجه تصور عقل ملاكٍ الى ان ينكشف لآخر بارادته ظهر تصور عقله لملاكٍ آخر وهذا هو تخاطب الملائكة . فاذاً ليست مخاطبة ملاكٍ لآخر سوى اظهار تصور عقله له

اذاً اجيب على الاول بان تصور العقل الداخل يحتجب عندنا بمانعين اولاً بالارادة التي تقدر ان تمسك تصور العقل في الداخل وان توجهه الى الخارج وبهذا الاعتبار ليس يقدر احدٌ ان يرى عقل الآخر الا الله وحده كقوله في ١ كور ٢ : ١١ « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه » وثانياً يحتجب عقل انسانٍ عن انسان بكثافة البدن ولذلك متى وجهت الارادة تصور العقل الى ان ينكشف لآخر فليس يُعرَف حالاً من ذلك الآخر بل لا بدَّ ثمَّه من اشارة محسوسة وهذا ما اراده غريغوريوس بقوله في ادبياته ك ٢ ب ٤ « نحن محتجبون في خبيئة العقل عن اعين الغير وراء جدارٍ من البدن الا اننا متى اردنا كشف انفسنا نخرج بمثل بابٍ من اللسان فنعلن ما نحن عليه في الباطن » والملاك منزهٌ عن هذا المانع ولهذا متى شاء كشف تصوره عرفه الآخر حالاً

وعلى الثاني بان الكلام الخارج الحاصل باللفظ ضروريٌّ لنا بسبب مانع البدن فهو اذن ليس يلائم الملاك بل انما يلائمه الكلام الداخل الذي ليس يقوم بمخاطبته نفسه باطناً بتصوره فقط بل بكشفه تصوره للغير بارادته ايضاً وهكذا يقال لقوة الملاك التي بها يكشف تصوره لغة الملائكة مجازاً

وعلى الثالث بانه لما كان كلٌّ من الملائكة الاخيار يرى الآخر دائماً في الكلمة لم يكن حاجةٌ الى اثبات شيءٍ منه فيهم لانه كما يرى احدهم الآخر دائماً كذلك يرى فيه دائماً كل ما هو متعلق به الا انه لما كان التخاطب ممكناً لهم في حال

الفطرة الطبيعية ايضاً وكان الملائكة الاشرار ايضاً يخاطبون الآن وجب ان يقال انه كما يتحرك الحس من المحسوس كذلك يتحرك العقل من المعقول · فاذاً كما يتنبه الحس باشارةٍ محسوسةٍ كذلك يجوز ان يتنبه عقل الملاك الى ان يعي بقوةٍ معقولة

الفصلُ الثاني

في ان الملاك الادنى هل يخاطب الملاك الاعلى

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك الأَدنى ليس يخاطب الملاك الاعلى فقد قال الشارح في كلامه على قول الرسول «لو كنت انطق بالسنة الناس والملائكة» ما نصه ان «كلام الملائكة هو الانارات التي بها ينير الاعلون الادنَيْنَ» · والملائكة الادنون لا ينيرون الاعلَين اصلاً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ · فاذاً لا يخاطبونهم ايضاً

٢ وايضاً قد مرَّ في المبحث الآنف ف ١ ان الانارة ليست سوى اظهار واحد لآخر ما هو ظاهرٌ له · وهذا هو الكلام بعينه · فالكلام اذاً هو عين الانارة · فيلزم اذاً ما تقدم

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٦ «انما يخاطب الله الملائكة بكشفه لالبابهم محجوباته الغير المرئية» وهذا هو الانارة بعينها · فاذاً كل كلامٍ لله فهو انارةٌ فكذا اذن كل كلامٍ للملاك فهو انارةٌ · فاذاً ليس في قدرة الملاك الادنى ان يخاطب الملاك الاعلى بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان قول الكتاب «من هذا ملك المجد» خطابٌ من الملائكة الادنين للاعلين على ما فسره ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦

والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلَين وبيان

ذلك ان كل انارةٍ في الملائكة كلامٌ وليس كل كلامٍ انارةً اذ ليست مخاطبة ملاكٍ لآخر سوى توجيه تصوره بارادته الى ان يعلمه ذلك الآخر. وما يُتصوَّر بالعقل يرجع الى مبدأين الى الله الذي هو الحق الاول والى ارادة العاقل التي بها نلاحظ شيئاً بالفعل. ولما كان الحق هو نور العقل والله هو قاعدة كل حقٍ كان اظهار ما يتصوَّر بالعقل باعتبار تعلقه بالحق الاول كلاماً وانارةً وذلك كما لو قال انسانٌ لآخر «السماء مفطورةٌ من الله» او «الانسان حيوان». واما اظهار ما يتعلق بارادة العاقل فليس يجوز ان يسمّى انارةً بل كلاماً فقط وذلك كما لو قال قائل لآخر «اريد ان اتعلم هذا الشيء واريد ان افعل هذا الشيء او ذاك» وتحقيق ذلك ان الارادة المخلوقة ليست نوراً ولا قاعدةً للحق بل مشتركة في النور فاذاً ليس اظهار ما يتعلق بالارادة المخلوقة من حيث هو كذلك انارةً اذ ليس من مقتضى كمال عقلي ان اعرف ما تريده انت او ما تعقله بل ان اعرف ما هي حقيقة الامر. وواضحٌ ان الملائكة يقال لهم اعلون او ادنون بالقياس الى المبدإ الذي هو الله. فاذاً الانارة التي تتعلق بالمبدإ الذي هو الله انما تصدر من الملائكة الاعلين الى الادنين فقط. واما بالقياس الى المبدإ الآخر الذي هو الارادة فالمريد هو الاول والاعلى ولهذا كان اظهار ما يتعلق بالارادة يصدر من المريد الى غيره ايّاً كان وبهذا الاعتبار يخاطب الملائكة الاعلون الادنين والادنون الاعلين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والثاني

وعلى الثالث اجيب بان مخاطبة الله للملائكة هي كلها انارةٌ لانه لما كانت ارادة الله قاعدةً للحق كانت معرفة ما يريده الله راجعةً الى كمال العقل المخلوق وانارته وليس كذلك حكم ارادة الملاك كما مرَّ في جرم الفصل

الفصلُ الثالث

في ان الملاك هل يخاطب الله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يخاطب الله لان الغرض من الكلام اظهار شيء لآخر والملاك ليس يقدر ان يُظهِر شيئاً لله لكونه تعالى يعلم كل شيء . فالملاك اذن ليس يخاطب الله

٢ وايضاً ان الكلام هو توجيه تصور العقل الى الغير كما مرَّ في ف ١ . والملاك موجهٌ دائماً تصور عقله الى الله فلو كان يخاطب الله احياناً لكان يخاطبه دائماً وهذا باطلٌ عند بعض في ما يظهر لتخاطب الملائكة احياناً . فيظهر اذن ان الملاك ليس يخاطب الله اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في زكريا ١ : ١٢ « اجاب الملاكُ الربَّ وقال : يارب الجنود الى متى لا ترحم اورشليم » فالملاك اذن يخاطب الله

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائمٌ بتوجيه تصور عقله الى الغير كما مرَّ في ف ١ . والشيء يتوجه الى آخر على ضربين احدهما لايصال شيء الى الغير كتوجه الفاعل في الامور الطبيعية نحو المنفعل وتوجه المعلم في الكلام البشري الى التلميذ وبهذا المعنى ليس يخاطب الملاك الله بوجهٍ لا في ما يتعلق بحقيقة الاشياء ولا في ما يتعلق بالارادة المخلوقة لان الله هو المبدأ والصانع لكل حقٍ وكل ارادةٍ . والثاني لقبول شيء من الغير كاتجاه المنفعل في الطبيعيات الى الفاعل واتجاه التلميذ في الكلام البشري الى المعلم . وبهذا المعنى يخاطب الملاك الله اما باستطلاعه ارادته في ما يفعله او باستعظامه قدره الرفيع الذي ليس يدركه اصلاً وذلك كقول غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤ « يخاطب الملائكة الله متى حملهم على التعجب ما يرونه فوق طور عقلهم »

اذاً اجيب على الاول بان ليس الغرض من الكلام دائماً اظهار شيء لآخر

بل قد يكون الغرض منه اتضاح شيء للمتكلم كما اذا سأل التلميذ المعلم عن امر

وعلى الثاني بان الكلام الذي به يخاطب الملائكة الله بتسبيحه وتعظيمه يخاطبونه به دائماً واما الكلام الذي به يستطلعون حكمته في ما يفعلونه فانما يخاطبونه به متى اتفق لهم ان يفعلوا شيئاً جديداً يرومون الاستنارة فيه

الفصلُ الرَّابع

في ان البعد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان البعد المكاني يؤثر شيئاً في كلام الملاك فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ وك ١ ب ١٧ « الملاك يفعل حيث يوجد » . والكلام فعلٌ من افعال الملاك فاذاً لما كان وجود الملاك في مكانٍ محدود يظهر انه انما يقدر ان يتكلم الى بعدٍ محدودٍ من المكان

٢ وايضاً انما ينادي المتكلم بسبب بعد السامع . وقد قيل في اش ٦ عن السروفيين « ينادي احدهم الآخر » فيظهر اذن ان البعد المكاني يفعل شيئاً في كلام الملائكة

لكن يعارض ذلك ما ورد في لو ١٦ من ان الغنيَّ المُلقى في جهنم كان يخاطب ابراهيم دون ان يمنعه البعد المكاني عن ذلك . فبالأولى اذن لا يمنع البعد المكاني مخاطبة ملاكٍ لآخر

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائم بالفعل العقلي كما يتضح مما مرَّ في ف ١ و ٢ و ٣ . وفعل الملاك العقلي مجردٌ كل التجرُّد عن المكان والزمان لان فعلنا العقلي ايضاً يحصل بالتجرُّد عن المكان والزمان الا بالعرض من جهة الصور الخيالية التي لا محلَّ لها في الملائكة . وما كان مجرَّداً بالكلية عن المكان والزمان فليس يفعل فيه شيئاً لا اختلاف الزمان ولا بعد المكان . فاذاً ليس يؤثر بُعدُ المكان مانعاً ما في كلام الملاك

اذاً اجيب على الاول بان كلام الملاك كلامٌ باطني كما مرَّ في ف ١ ولكنه يُفهم من الغيرومن ثمه فهو في الملاك المتكلم فهو اذن حيث يكون الملاك المتكلم · وكما ليس يمنع البعدُ المكاني ان يرى الملائكة احدهم الآخر كذلك ليس يمنع ان يفهم احدهم ما يتعلق به في الآخر اي ان يفهم كلامه

وعلى الثاني بان ذلك النداء ليس المراد به نداء بالصوت الجسماني الذي يحدث بسبب بعد المكان بل المراد به عظمة ما كان يقال او عظمة العاطفة كقول غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤ « كلما كان شوق المشتاق اقلَّ كان نداؤه اقلَّ »

الفصلُ الخامس

هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من التخاطب بين ملاكين

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة يعرفون ما يقع من التخاطب بين ملاكين فان عدم سماع الناس كلهم كلام الانسان الواحد انما هو بسبب تفاوت البعد المكاني · وقد تقدم في الفصل الآنف ان البعد المكاني لا تأثير له في كلام الملاك · فاذاً متى خاطب ملاكٌ ملاكاً فهم ذلك جميع الملائكة

٢ وايضاً ان الملائكة مشتركون جميعاً في قوة التعقل · فاذا عرف احدهم ما يتجه اليه من تصوُّر عقل الآخر عرفه سائر الآخرين بجامع الحجة

٣ وايضاً ان الانارة ضربٌ من الكلام واستنارة ملاكٍ من آخر تتصل الى جميع الملائكة لان « كل جوهرٍ سماويٍّ فانه يطلع غيره على ما أُوتي ادراكه » كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ · فاذاً كذلك ما يقع من التخاطب بين ملاكين يتصل بجميع الملائكة

لكن يعارض ذلك ان الانسان يقدر ان يكلّم انساناً آخر وحده فأولى اذاً ان يجوز ذلك في الملائكة

والجواب ان يقال انما يدرك احد الملائكة ما في عقل الآخر بتوجيه ذلك الآخر ما في عقله بارادته اليه كما مرَّ في ف ١ · وقد يمكن لسببٍ ما توجيه شيء الى واحدٍ دون الآخر فيجوز من ثم ان يدرك واحدٌ ما في عقل الآخر دون ان يدركه الآخرون · وهكذا يجوز ان يدرك احدهم دون سائرهم كلام الآخر لا بسبب البعد المكاني بل بسبب التوجيه الارادي كما مرَّ في الفصل الآنف

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والثاني

واجيب على الثالث بان الانارة تكون في ما يصدر عن قاعدة الحق الأُولى التي هي المبدأ العام لجميع الملائكة ولهذا كانت الانارات عامةً لجميعهم · واما الكلام فيجوز ان يكون في ما يتعلق بمبدإ الارادة المخلوقة الذي هو خاصٌ لكل ملاكٍ ولهذا ليس يجب ان يكون كلام كل من الملائكة عاماً لجميعهم



أَلمبحثُ الثامنُ بعد المئة

في ترتُّب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ترتب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب فقد تقدم في مب ١٠٦ ف ٣ ان الملائكة الاعلين ينيرون الملائكة الادنين دون العكس · والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ هل جميع الملائكة طبقةٌ واحدة — ٢ هل يوجد في الطبقة الواحدة مرتبةٌ واحدة فقط — ٣ هل يندرج تحت المرتبة الواحدة ملائكةٌ متعددون — ٤ هل تفاوت الطبقات والمراتب حاصلٌ بالطبيعة — ٥ في اسماء كل مرتبةٍ وخاصياتها — ٦ في نسبة المراتب بعضها الى بعض — ٧ هل تبقى المراتب بعد يوم القضاء — ٨ في ان الناس هل ينتقلون الى مراتب الملائكة

الفصلُ الاوّل

هل جميع الملائكة طبقةٌ واحدة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان جميع الملائكة طبقةٌ واحدة لانه لما كان الملائكة اعلى المخلوقات وجب ان يكونوا افضلها ترتيباً · وافضل ترتيب للجماعة ان تكون مندرجةً تحت رئاسة واحدةٍ كما يتضح مما قاله الفيلسوف في آخر ك ١٢ من الالهيات · فاذاً لما كان معنى الطبقة في اليونانية (يارارْكيّا) الرئاسة المقدسة يظهر ان لجميع الملائكة طبقة واحدة

٢وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب٣« الطبقة هي الرتبة والعلم والفعل » · وجميع الملائكة متحدون رتبةً بالنسبة الى الله الذي يعرفونه والذي هو نظام افعالهم · فاذاً جميع الملائكة طبقةٌ واحدة

٣ وايضاً ان الرئاسة المقدسة التي يقال لها طبقة موجودة في الناس والملائكة وجميع الناس طبقةٌ واحدة فكذا اذاً جميع الملائكة

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قسم الملائكة في مراتب السلطة السماوية ب ٦ الى ثلاث طبقات

والجواب ان يقال المراد بالطبقة الرئاسة المقدسة كما تقدم قريباً واسم الرئاسة يدل على امرين الرئيس والكثرة المترتبة تحته ولما كان الله وحده رئيساً ليس لجميع الملائكة فقط بل لجميع الناس وسائر المخلوقات ايضاً كان لجميع الملائكة وجميع المخلوقات الناطقة التي يجوز اشتراكها في الامور المقدسة طبقةٌ واحدة كقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ « يوجد مدينتان اي مجتمعان احداهما مؤلفة من الملائكة الاخيار والناس والاخرى مؤلفة من الملائكة الاشرار » · واما اذا اعتُبرت الرئاسة من جهة الكثرة المترتبة تحت الرئيس كانت واحدة اذا كانت الكثرة تدبَّر من الرئيس بطريقةٍ واحدة بعينها ولكن اذا لم

يمكن تدبيرها من الرئيس بطريقة واحدة بعينها رجعت الى رئاسات مختلفة كما يخضع لملك واحد مدنٌ مختلفة تساس بشرائع مختلفة ووزراء مختلفين · وواضحٌ ان قبول الناس للانارات الالهية ليس كقبول الملائكة لها فان الملائكة تقبلها في حالتها المعقولة المحضة والناس يقبلونها تحت اشباه المحسوسات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ فوجب من ثم التغاير بين الطبقة البشرية والطبقة الملكية وبجامع الحجة وجب جعل الملائكة ثلاث طبقات فقد مرَّ في مب ٥٥ ف ٣ عند الكلام على معرفة الملائكة ان للملائكة الاعلين معرفةً للحق اعم من معرفة الملائكة الادنين وهذه المعرفة العامة يجوز تفصيلها في الملائكة الى ثلاث درجات لانه يجوز اعتبار حقائق الاشياء التي تستنير فيها الملائكة على ثلاثة انحاء اما اولاً فباعتبار صدورها عن المبدإ الاول الكلي الذي هو الله وهذه الطريقة خاصةٌ بالطبقة الأولى التي هي اقرب الى الله وكانها قائمة في اروقة الله كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ · واما ثانياً فباعتبار توقف هذه الحقائق على العلل الكلية المخلوقة التي تتكثر نوعاً من التكثر وهذه الطريقة خاصةٌ بالطبقة الثانية · واما ثالثاً فباعتبار تخصيص هذه الحقائق بجزئيات الاشياء من حيث هي متوقفةٌ على عللها الخاصة وهذه الطريقة خاصةٌ بالطبقة السفلى وسيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على كلٍ من مراتب الملائكة في ف ٦ من هذا المبحث · فالطبقات اذن تتعدد من جهة الكثرة المرؤوسة · ومن ذلك يتضح ان القائلين بان في الاقانيم الالهية ترتباً رئاسياً يسمونه فائق المقام السماوي على ضلالٍ وقولهم هذا منافٍ لمراد ديونيسيوس لان في الاقانيم الالهية ترتباً في الطبيعة لا في الطبقة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ ان مرتبة الطبقة هي مرتبة تطهُّرٍ واستنارةٍ واستكمالٍ لبعضٍ ومرتبة تطهيرٍ وانارةٍ وتكميلٍ لآخرين · والاقانيم الالهية منزّهة عن كل ذلك

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض باعتبار الرئاسة من جهة الرئيس لان الافضل ان تدبّر الكثرة من رئيسٍ واحدٍ كما اراد ذلك الفيلسوف في مظان كثيرة من الموضع المشار اليه في الاعتراض

وعلى الثاني بان ليس في الملائكة طبقات متعددة باعتبار معرفة الله الذي يرونه على نهجٍ واحدٍ اي بذاته بل باعتبار حقائق المخلوقات كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الناس متحدون جميعاً بالنوع ولهم في التعقل طريقة واحدة طبيعية ولا كذلك الملائكة فاذاً ليس حكمهم كحكمهم

الفصلُ الثاني

في انه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة لان تكثُّر الحد موجبٌ لتكثُّر المحدود · والطبقة رتبةٌ كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣٠ فاذاً حيث كانت مراتب متكثرة كانت طبقات متكثرة لا طبقة واحدة

٢ وايضاً ان المراتب المختلفة درجاتٌ مختلفة · والدرجات تحصل في الروحانيات باعتبار اختلاف المواهب الروحانية · وجميع المواهب الروحانية في الملائكة مشتركة اذ ليس ينفرد احدهم بحيازة شيء · فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

٣ وايضاً ان المراتب او الدرجات تقسم في مراتب السلطة البيعية باعتبار التطهير والانارة والتكميل فان درجة الشمامسة مطهّرة ودرجة القسيسين منيرة ودرجة الاساقفة مكمّلة كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٥ ق ١ · وكل ملاكٍ يطهّر وينير ويكمّل · فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١ : ٢٠ ان الله « اجلس المسيح

الانسان فوق كل رئاسةٍ وسلطانٍ وقوةٍ وسيادة » وهذه مراتب مختلفة في الملائكة و بعضها يرجع الى طبقةٍ واحدةٍ كما سيأتي بيانه قريباً في ف٦

والجواب ان يقال ان الطبقة الواحدة رئاسةٌ واحدةٌ اي جماعة واحدة مترتبة نوعاً من الترتب تحت تدبير رئيسٍ كما تقدم في الفصل الآنف فان لم يكن في جماعةٍ مراتب مختلفة لم تكن تلك الجماعة مترتبة بل متشوشة فاذاً من مقتضى حقيقة الطبقة ان يكون فيها مراتب مختلفة ووجه هذا الاختلاف في المراتب اختلاف الوظائف والاعمال كما يتضح من ان المراتب تختلف في المدينة الواحدة باختلاف الاعمال فان مرتبة القضاة مغايرة لمرتبة الحامية وكلتاهما مغايرةٌ لمرتبة الاكارين وهلم جرّاً الا انه وان تعددت المراتب في مدينةٍ واحدة فمرجعها ثلاثٌ باعتبار ان لكل جماعة كاملة اولاً ووسطاً وآخراً ومن ثم نرى للناس في كل هيئةٍ اجتماعية مراتب ثلاثاً فمنهم اعلون كالوجوه ومنهم ادنون كالرعاع ومنهم متوسطون كالشعب المكرّم فكذا اذاً تختلف المراتب في كل طبقةٍ ملكية باختلاف الوظائف والاعمال وهذا الاختلاف كله يرجع الى ثلاثةٍ اي الاعلى والاوسط والادنى ولهذا جعل ديونيسيوس في كل طبقة مراتب ثلاثاً فجعل في الطبقة الأُولى السروفيين والكروبيين والاعراش وفي الثانية السيادات والقوات والسلاطين وفي الثالثة الرئاسات ورؤساء الملائكة والملائكة كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٨ و ٩

اذاً اجيب على الاول بان لفظ الرتبة او المرتبة في اللاتينية (ordo) معنيين احدهما الترتيب الشامل لدرجاتٍ مختلفة وبهذا المعنى يقال للطبقة رتبة . والآخر الدرجة وبهذا المعنى يقال في الطبقة الواحدة مراتب متكثرة

وعلى الثاني بان الملائكة مشتركون في كل شيء الا ان بعضهم اكمل من بعض في بعض الاشياء ومن قدر ان يشرك غيره في شيء فهو اكمل في ذلك الشيء

ممن ليس يقدر على ذلك كما ان ما يقدر ان يسخن فهو اكمل حرارةً ممن ليس يقدر ومن يقدر ان يعلّم فهو اكمل علماً ممن ليس ذلك مقدوراً له . وكلما قدر قادرٌ ان يشرك غيره في موهبة اكمل كان اكمل درجةً كما ان من يقدر على تعليم علمٍ اعلى فهو اكمل درجةً في التعليم وعلى هذا النحو من التشبيه يجب اعتبار اختلاف الدرجات او المراتب في الملائكة باختلاف الوظائف والاعمال.

وعلى الثالث بان ادنى ملاكٍ هو اعلى من اعظم انسانٍ في الطبقات البشرية كقوله تعالى في متى ١١ : ١١ «الصغير في ملكوت السماوات اعظم منه» اي من يوحنا المعمدان الذي «لم يقم في مواليد النساء اعظم منه» . فاذاً اصغر ملاكٍ في الطبقات الملكية ليس في قدرته ان يطهر فقط بل ان ينير ويكمل ايضاً وذلك بطريقةٍ اعلى من طريقة مراتب الطبقات البشرية وعلى هذا ليس تمايز المراتب السماوية باعتبار تمايز هذه الافعال بل باعتبار تغاير آخر في الافعال

الفصلُ الثالث

في انه هل تشتمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان المرتبة الواحدة لا تشتمل على ملائكة كثيرين فقد مرَّ في مب ٤٧ ف ٢ ومب ٥٠ ف ٤ ان بين كل ملاكٍ وملاكٍ تفاوتاً . والمرتبة الواحدة انما تشتمل على امورٍ متساوية . فاذاً ليست المرتبة الواحدة مشتملة على ملائكة كثيرين

٢ وايضاً ما يكفي له واحدٌ فلا حاجة فيه الى كثيرين . وما يتعلق بوظيفةٍ واحدة ملكية يكفي له ملاكٌ واحدٌ كفايةً تفوق كفاية شمسٍ واحدة لما يتعلق بوظيفة الشمس على قدر ما يفوق الملاك الجرمَ السماويَّ في الكمال . فاذاً اذا كانت المراتب تتمايز بحسب الوظائف كما تقدم في الفصل السابق لم يكن فائدة في وجود ملائكة كثيرين في مرتبةٍ واحدة

٣ وايضاً قد مرَّ في ف ١ ان بين كل ملاكٍ وملاكٍ تفاوتاً. فلو كان للملائكة كثيرين كثلاثة او اربعة مثلاً مرتبةٌ واحدةٌ لكان أدنى المرتبة العليا اشدَّ مناسبة لاعلى المرتبة السفلى منه لأعلى مرتبته فلم يكن كونه من مرتبة هذا اولى من كونه من مرتبة ذاك في ما يظهر. فاذاً ليس للملائكة كثيرين مرتبةٌ واحدة.

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦: ٣ ان السروفيين كان ينادي احدهم الآخر. فاذاً للملائكة كثيرين مرتبةٌ واحدة يقال لها مرتبة السروفيين

والجواب ان يقال من ادرك بعض الاشياء ادراكاً كاملاً قدران يفصِّل افعالها وقواها وطبائعها الى اقصى اجزائها ومن ادركها ادراكاً ناقصاً لم يستطع ان يفصلها الا تفصيلاً اجمالياً والتفصيل الاجمالي انما يتم بامورٍ اقلَّ كما ان من يدرك الاشياء الطبيعية ادراكاً ناقصاً يفصل مراتبها بالاجمال فيجعل في مرتبةٍ الاجرام العلوية وفي اخرى الاجرام السفلية الجامدة وفي اخرى النبات وفي اخرى الحيوان ومن يدركها ادراكاً اكمل يقدر ان يفصل ايضاً الاجرام العلوية وكل مرتبةٍ اخرى مما تقدم الى مراتب مختلفة. ومعرفتنا الملائكة ووظائفهم ناقصة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ فليس اذن في قدرتنا ان نفصِّل وظائف الملائكة ومراتبهم الا بوجه العموم وبهذا الاعتبار يندرج ملائكة كثيرون تحت مرتبةٍ واحدة لكن لو كانت معرفتنا لوظائفهم وخصائصهم كاملة لحصل لنا علمٌ كامل بما لكل ملاكٍ من الوظيفة الخاصة والمرتبة الخاصة اعظم من علمنا بما لكل نجمٍ من ذلك وان احتجب عن ابصارنا

اذاً اجيب على الاول بان جميع الملائكة المندرجين في مرتبةٍ واحدة متساوون من وجهٍ في الشبه العام الذي باعتباره تضمهم مرتبة واحدة ولكنهم ليسوا متساوين مطلقاً ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٠ «ان في المرتبة الواحدة من الملائكة اولين ومتوسطين وآخرين»

وعلى الثاني بان ذلك الفصل الخاص في المراتب والوظائف الذي بحسبه يكون لكل ملاك وظيفة ومرتبة مخصوصة مجهولٌ لنا

وعلى الثالث بانه كما ان الجزئين اللذين عند ملتقى الابيض والاسود في السطح الذي بعضه اسود وبعضه ابيض اشد تناسباً في الوضع من جزئين آخرين ابيضين لكن اقل تناسباً منهما في الكيف كذلك الملاكان اللذان في طرفي مرتبتين اشد تناسباً في قرب الطباع من كل منهما مع آخرين من مرتبته لكنهما اقل تناسباً في الاهلية للوظائف فان لهذه الاهلية حداً معيناً لا تتعداه

الفصلُ الرابع

في ان تمايز الطبقات والمراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان تمايز الطبقات والمراتب ليس حاصلاً عند الملائكة بالطبع فان الطبقة رئاسة مقدسة وقال ديونيسيوس في حدها في مراتب السلطة السماوية ب ٣ انها « تقرّب من الشبه الالهي بحسب الطاقة » والقداسة والشبه الالهي حاصلان للملائكة بالنعمة لا بالطبع فاذاً تمايز الطبقات والمراتب حاصلٌ عندهم بالنعمة لا بالطبع

٢وايضاً ان معنى السروفيين المضطرمون او المُضرِمون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ وهذا راجع في ما يظهر الى فضيلة المحبة وهي ليس منشأُها الطبع بل النعمة « لانها تفاض في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطيَ لنا » كما في رو ٥ : ٥ وليس ذلك خاصاً بالبشر القديسين بل يجوز ايضاً في الملائكة القديسين كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ . فاذاً ليست المراتب حاصلةً في الملائكة بالطبع بل بالنعمة

٣ وايضاً ان الرتب البيعية مثالٌ للرتب السماوية . والمراتب البشرية لا تحصل بالطبع بل بموهبة النعمة فليس من طباع الناس ان يكون احدهم اسقفاً والآخر

قسيساً والآخر شماساً فكذا اذاً ليس حصول المراتب في الملائكة بالطبع بل بالنعمة فقط

لكن يعارض ذلك قول المعلم في حكم ١١ تم ٩ « يراد بالمرتبة الملكية جماعة ارواح سماوية متشابهة في شيء من آلاء النعمة ومتفقة بالمواهب الطبيعية » فاذاً ليست مراتب الملائكة تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط بل بحسب المواهب الطبيعية ايضاً

والجواب ان يقال ان الترتيب السياسي الذي هو ترتيب جماعة مرؤوسة يُعتَبر بالنسبة الى الغاية ويمكن ان يعتبر للملائكة غايتان احداهما مقدورةٌ لهم بقوة طباعهم وهي ان يعرفوا الله ويحبوه بالمعرفة والمحبة الطبيعيتين وباعتبارها تتمايز مراتبهم بحسب المواهب الطبيعية والثانية مجاوزة لقوتهم الطبيعية وهي قائمة بمشاهدة الذات الالهية وبالتمتع الدائم بخيريته تعالى وهذه لا يستطيعون اليها سبيلاً الا بالنعمة وتتمايز المراتب فيهم باعتبار هذه الغاية اما من جهة كمالها فبحسب مواهب النعمة واما من جهة الاستعداد اليها فبحسب المواهب الطبيعية لان مواهب النعمة تفاض على الملائكة بحسب اهلية قواهم الطبيعية وليس الامر كذلك في الناس كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٢ و ٣ ولهذا كانت المراتب البشرية تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط دون الطبيعة

الفصلُ الخامسُ

في ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لائقةٌ بها

يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة ليست لائقةً بها فان جميع الارواح السماوية يقال لها ملائكة وقوات وسلاطين سماوية وما اشترك به الجميع من الاسماء فليس يليق اختصاص بعضٍ به · فاذاً ليس يليق تسمية مرتبة بالملائكة واخرى بالقوات

٢ وايضاً ان صفة السيادة اي الربوبية خاصةٌ بالله كقوله في مز ٩٩ : ٣
« اعلموا ان الرب هو الاله » فاذاً ليس يليق ان تسمّى احدى مراتب الارواح
السماوية بالسيادات

٣ وايضاً ان اسم السيادة راجعٌ الى السياسة في ما يظهر وكذا ايضاً اسم
الرئاسات والسلاطين · فاذاً ليس يليق وضع هذه الاسماء الثلاثة لثلاث مراتب

٤ وايضاً ان اسم رؤساء الملائكة صريحٌ في معنى الرئاسة · فاذاً ليس يجب
اطلاقه على مرتبةٍ غير مرتبة الرئاسات

٥ وايضاً ان اسم السروفيين موضوعٌ من معنى الاضطرام الذي يرجع الى
المحبة واسم الكروبيين موضوعٌ من معنى العلم · والمحبة والعلم موهبتان يشترك فيهما
جميع الملائكة · فليس يجب جعلهما اسمين لمرتبتين مخصوصتين

٦ وايضاً ان الاعراش هي الكراسي · وانما يقال ان الله مستقرٌّ في الخليقة الناطقة
من طريق انه يعرفها ويحبها · فاذاً ليس يجب ان تكون مرتبة الاعراش مغايرةً
لمرتبتي الكروبيين والسروفيين · وهكذا يظهر ان الاسماء الموضوعة لمراتب الملائكة
غير لائقةٍ بها

لكن يعارض ذلك نص الكتاب المقدس الذي وردت فيه هذه الاسماء فقد
ورد اسم السروفيين في اش ٦ واسم الكروبيين في حز ١ والاعراش في كولوسي ١
والسيادات والقوات والسلاطين والرئاسات في افسس ١ ورؤساء الملائكة في
رسالة يهوذا القانونية والملائكة في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس

والجواب ان يقال لا بدَّ في تسمية المراتب الملكية من اعتبار ان اسم كل مرتبةٍ
يدل على خاصيتها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولا بدَّ
لمعرفة خاصية كل مرتبة من اعتبار ان وجود شيءٍ في الاشياء المترتبة يكون على
ثلاثة انحاء بالخصوصية وبالمجاوزة او الاستعلاء وبالمشاركة فيقال ان شيئاً

موجودٌ في شيءٍ بالخصوصية متى كان مساوياً ومعادلاً لطبيعته وبالمجاوزة متى كان ادنى مما يتصف به ولكنه يجوز عليه بوجهٍ أعلى كما مرَّ في مب ١٣ ف ٢ في جميع الاسماء المقولة على الله · وبالمشاركة متى لم يكن كاملاً في ما يتصف به بل ناقصاً كما يقال للبشر القديسين آلهةٌ بالمشاركة · فمتى اريد تسمية شيء باسمٍ يدل على خاصيته لا يسمَّى بما هو مشتركٌ فيه على وجهٍ ناقص ولا بما هو حاصلٌ فيه بوجهٍ اعلى بل بما هو مساوٍ له كما ان من اراد ان يسمّي الانسان بما يدل على خاصيته قال له جوهرٌ ناطقٌ لا جوهرٌ عقلي مما هو خاصة الملاك لان التعقل البسيط يُطلَق على الملاك بوجه الخصوصية وعلى الانسان بالمشاركة ولا جوهرٌ حساس مما هو خاصة البهيم لان الحس ادنى من خاصة الانسان ويطلق على الانسان بوجهٍ اعلى مما يطلق به على سائر الحيوانات ومن ثم يجب ان يعتبر في مراتب الملائكة ان جميع الكمالات الروحانية مشتركة بين جميع الملائكة وانها في الاعلين منهم اعظم منها في الادنين على انه لما كانت هذه الكمالات ايضاً متفاوتةً كان اعلاها يطلق على المرتبة العليا بالخصوصية وعلى المرتبة السفلى بالمشاركة وكان ادناها يطلق على المرتبة السفلى بالخصوصية وعلى المرتبة العليا بالمجاوزة وهكذا كان اسم المرتبة العليا يؤخذ من الكمال الاعلى ومن ثم قد فسر ديونيسيوس اسماء المراتب باعتبار كمالاتها الروحانية واما غريغوريوس فيظهر انه اعتبر في تفسيرها الخِدَم الخارجة فقد قال في خط ٣٤ في الانجيل انه يقال ملائكةٌ للذين يُخبِرون بالامور الحقيرة ورؤساء ملائكة للذين يخبِرون بالامور الخطيرة وقواتٌ لمن بهم تُفعَل المعجزات وسلاطين لمن بهم تدفع او تدحر قوات الاعداء ورئاساتٌ لرؤساء الارواح الصالحة

اذاً اجيب على الاول بان معنى الملاك الرسول فاذاً يقال لجميع الارواح السماوية ملائكة من حيث هي كاشفة للامور الالهية · على ان للملائكة الاعلين

في هذا الكشف مزيةً منها تؤخذ اسماء المراتب العالية وليس للمرتبة السافلة فوق الكشف العام ادنى مزية ولذلك يؤخذ اسمها من الكشف البسيط وهكذا تُخص بالاسم العام كانه علمٌ عليها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ — او يقال بجوزان تخص المرتبة السافلة بمرتبة الملائكة لانهم يبلغوننا مباشرةً — واما القوة فتحتمل معنيين احدهما عامٌ وهو ان يكون المراد بها القوة المتوسطة بين الماهية والفعل وبهذا الاعتبار يقال لجميع الارواح السماوية قواتٌ سماوية كما يقال لها ماهيات سماوية والثاني ان يكون المراد بها قدرةٌ مفرطة وبهذا الاعتبار تخص بها احدى المراتب ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ « يراد باسم القوات قدرةٌ مصحوبة بجراءة وثبات جأشٍ اولاً على جميع الافعال الالهية الملائمة لهم وثانياً على قبول الالهيات » فيكون المراد بذلك انهم يقدمون دون خوفٍ على الامور الالهية التي اليهم وهذا يرجع في ما يظهر الى قوة القلب

وعلى الثاني بان الله يتصف بالسيادة او الربوبية على سبيل الانفراد وبنحوٍ من المجاوزة والاستعلاء واما المراتب العليا التي بوساطتها تقبل المراتب السفلى مواهبه تعالى فانما يدعوها الكتاب سادةً او ارباباً بالمشاركة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ ومن ثم قال ايضاً في مراتب السلطة السماوية ب ٨ « ان اسم السيادات يدل اولاً على حرية من ربقة الرق ومن الخضوع المُذِل كخضوع العامة ومن قهر الولاة الذي قد ينال احياناً الخاصة ايضاً وثانياً على سياسةٍ شديدة لا مسامحة معها وليس يثنيها شيءٌ من افعال الارقاء او الرعية او المقهورين وثالثاً على التشوق الى السيادة الحقة التي هي في الله والمشاركة فيها » وكذا اسم كل مرتبةٍ يدل على المشاركة في ما هو في الله كدلالة اسم القوات على المشاركة في القوة الالهية وهلم جرّاً

وعلى الثالث بان السيادة والسلطان والرئاسة ترجع الى السياسة من وجوه مختلفة فان من شأن السيد ان يأمر بما يجب فعله فقط ومن ثمه قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « يقال لبعض اجواق الملائكة سيادات من حيث يخضع لامرها سائر الاجواق الملكية » واسم السلطان يدل على شيء من الترتيب كقول الرسول في رو ١٣ : ٢ « من يقاوم السلطان فانما يعاند ترتيب الله » ومن ثمه قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ ان اسم السلطان يدل على نوع من الترتيب باعتبار قبول الالهيات وباعتبار ما يفعله الاعلون في الادنين من الافعال الالهية بسوقهم اياهم الى ما فوق . فاذًا من شأن مرتبة السلاطين ترتيب ما يجب ان يفعله الخاضعون لها . واما الترأس فهو التصدر بين جماعة كما قال غريغوريوس في الموضع المشار اليه آنفًا اي التقدم في انفاذ ما يُؤمر به ومن ثمه قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان اسم الرئاسات يدل على القيادة مع ترتيب مقدس لان الذين يقودون غيرهم متصدرين بينهم يقال لهم رؤساء كقوله في مز ٦٧ : ٢٦ « تقدَّم الرؤساء يصحبهم المرنمون »

وعلى الرابع بان رؤساء الملائكة عند ديونيسيوس متوسطون بين الرئاسات والملائكة والمتوسط هو بالنسبة الى احد الطرفين بمنزلة الطرف الآخر من حيث يشاركها في طباعها كما ان الفاتر بالنسبة الى الحار باردٌ وبالنسبة الى البارد حارٌ وكذا معنى رؤساء الملائكة ملائكةٌ رؤساء لانهم بالنسبة الى الملائكة رؤساء وبالنسبة الى الرئاسات ملائكة . واما عند غريغوريوس فانما يقال لاحدى المراتب رؤساء الملائكة لترأسهم على مرتبة الملائكة وحدها من حيث يبلغونهم الامور الخطيرة وانما يقال لاحداها الرئاسات لترأسهم على جميع القوات السماوية المنفذة الاوامر الالهية

وعلى الخامس بان اسم السروفيين لم يوضع من معنى المحبة مطلقًا بل من معنى

المحبة المفرطة المدلول عليها باسم الاضطرام او الاحتراق ولهذا فسّر ديونيسيوس اسم السروفيين في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره باعتبار خاصيات النار المشتملة على فرط الحرارة · والنار يُعتَبر فيها امورٌ ثلاثة اولها الحركة الصاعدة والمتصلة وهذا يدلُّ على ان هؤلاء الملائكة يتحركون الى الله على وجه الاستمرار والثاني القوة الفعلية التي هي الحرارة وهذه ليست في النار على وجه الاطلاق بل مع حدَّةٍ لان للنار في تأثيرها قوةً بالغةً غاية النفوذ وتتصل الى ادق الاجزاء بحرارةٍ مفرطة وهذا يدل على شدة تأثير هؤلاء الملائكة في الخاضعين لهم باثارة الحرارة العالية فيهم وبتطهيرهم من كل وجهٍ بالاحراق · والثالث الضياء وهذا يدل على ان لهؤلاء الملائكة في انفسهم نوراً لا ينطفىء وانهم ينيرون غيرهم انارةً كاملة · وكذا ايضاً اسم الكروبيين موضوع من افراط العلم ولهذا يفسّر بتمام العلم وقد جعل ديونيسيوس تفسيره هذا باعتبار اربعة امورٍ اولاً باعتبار كمال رؤية الله وثانياً باعتبار قبول النور الالهي قبولاً تاماً وثالثاً باعتبار مشاهدتهم في الله جمال ترتيب الكائنات المنبعث منه تعالى ورابعاً باعتبار انهم لامتلائهم من هذه المعرفة يفيضونها على غيرهم بسخاء

وعلى السادس بان لمرتبة الاعراش مزيةً على المراتب السفلى من حيث يقدرون على معرفة حقائق الاعمال الالهية في الله دون توسط والكروبيون لهم مزية العلم والسروفيون لهم مزية الاضطرام على ان هاتين المزيتين وان اندرجت فيهما المزية الثالثة اي مزية الاعراش ليستا مندرجتين فيها ولهذا كانت مرتبة الاعراش مغايرةً لمرتبة الكروبيين والسروفيين لان اندراج مزية المرتبة السفلى في مزية المرتبة العليا دون العكس حكمٌ شاملٌ لجميع المراتب · وقد قال ديونيسيوس في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره ان هذه المرتبة من الملائكة سميت اعراشاً تشبيهاً لها بالكراسي المادية من اربعة وجوهٍ اولاً من جهة الوضع فان الكراسي مرتفعة عن

الارض والملائكة الذين يقال لهم اعراشٌ مترفعون الى حدٍّ انهم يعرفون حقائق الاشياء في الله دون توسط وثانياً من جهة الاستقرار فان الجالس على الكرسي يجلس عليه بوجه الثبات والاستقرار وهذا جارٍ في هؤلاء الملائكة بالعكس فانهم هم الذين يستقرون بالله وثالثاً من جهة ان الكرسي يقبل الجالس عليه ويمكن ان يُحمَل فيه وهولاء الملائكة يقبلون الله في انفسهم ويحملونه على نحوٍ ما الى الادنين ورابعاً من جهة الشكل لان الكرسي مفتوحٌ من احدى جهاته لقبول الجالس وكأن هؤلاء الملائكة بتأهبهم مفتوحون لقبول الله وخدمته

الفصلُ السادسُ

في ان الدرجات المبينة للمراتب هل هي مناسبة لها

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الدرجات المبينة للمراتب ليست مناسبةً لها لان مرتبة الرؤساء هي العليا في ما يظهر · والسيادات والرئاسات والسلاطين تدل بمجرد لفظها على نوعٍ من الرئاسة · فاذاً هذه المراتب يجب ان تكون العليا بين جميع المراتب الملكية

٢ وايضاً كلما كانت المرتبة اقرب الى الله كانت اعلى · ويظهر ان مرتبة الاعراش في غاية القرب الى الله اذ ليس شيءٌ ادنى الى الجالس على الكرسي من كرسيه · فاذاً مرتبة الاعراش في غاية العلو

٣ وايضاً ان العلم متقدمٌ على المحبة والعقل اعلى من الارادة في ما يظهر · ومرتبة الكروبيين موضوعة من العلم ومرتبة السروفيين من المحبة · فيظهر اذن ان مرتبة الكروبيين اعلى من مرتبة السروفيين

٤ وايضاً ان غريغوريوس جعل الرئاسات فوق السلاطين كما في خط ٣٤ في الانجيل فهي اذن ليست فوق رؤساء الملائكة دون توسط كما قال ديونيسيوس

في مراتب السلطة السماوية ب ٩

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس جعل السروفيين اوائل الطبقة الأُولى والكروبيين اواسطها والاعراش اواخرها· والسيادات اوائل الطبقة الوسطى والقوات اواسطها والسلاطين اواخرها· والرئاسات اوائل الطبقة الاخيرة ورؤساء الملائكة اواسطها والملائكة اواخرها كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧

والجواب ان يقال ان غريغوريوس وديونيسيوس اتفقا في ترتيب ما عدا الرئاسات والقوات من المراتب الملكية واختلفا فيهما الأَول في خط ٣٤ على الانجيل والثاني في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٨ و ٩ فان ديونيسيوس جعل القوات بين السيادات والسلاطين وجعل الرئاسات بين السلاطين ورؤساء الملائكة وغريغوريوس جعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين وجعل القوات بين السلاطين ورؤساء الملائكة ولكلا القولين سندٌ في كلام الرسول فهو عند ذكره المراتب المتوسطة صاعداً في افسس ١ : ٢٠ قال ان الله «اجلسه (يعني المسيح) عن يمينه في السماويات فوق كل رئاسةٍ وسلطانٍ وقوةٍ وسيادة» فجعل القوة بين السلطان والسيادة كما قال ديونيسيوس وعند ذكره اياها نازلاً في كولوسي ١ : ١٦ قال «اعراشاً كان او سياداتٍ او رئاساتٍ او سلاطين به وفيه خُلِقَ الجميع» فجعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين كما قال غريغوريوس — وبياناً لوجه قول ديونيسيوس يجب ان يُعتَبر ان الطبقة الأُولى تلاحظ حقائق الاشياء في الله والثانية تلاحظها في العلل الكلية والثالثة تلاحظها من حيث تخصيصها بالمعلولات الجزئية كما مرَّ في ف ١ ولما لم يكن الله غايةً للخِدَم الملكية فقط بل للمخلوقات قاطبةً ايضاً كان من شأن الطبقة الأُولى ملاحظة الغاية ومن شأن الطبقة المتوسطة التدبير الكلي لما يجب فعله ومن شأن الطبقة الاخيرة

تعليق التدبير بالاثراي انفاذ العمل فواضحٌ ان ليس يخلو فعلٌ من هذه الثلاثة ولذلك لما اعتبر ديونيسيوس خاصيات المراتب الملكية بحسب مدلول اسمائها جعل في الطبقة الأُولى تلك المراتب الدالة اسماؤها على نسبةٍ الى الله وهي السروفيون والكروبيون والاعراش وفي الطبقة المتوسطة تلك المراتب الدالة اسماؤها على سياسةٍ او تدبيرٍ عامٍ وهي السيادات والقوات والسلاطين وفي الطبقة الثالثة تلك المراتب الدالة اسماؤها على انفاذ العمل وهي الرئاسات والملائكة ورؤساء الملائكة على ان الغاية يُعتَبر فيها ثلاثة امورٍ مترتبة الأُول ملاحظة الغاية في نفسها والثاني معرفتها التامة والثالث القصد اليها فالاول داخل في الثاني وكلاهما داخلان في الثالث ولما كان الله هو غاية المخلوقات كما ان القائد هو غاية العسكر على ما في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ كان لهذا الترتيب شبهٌ في الامور البشرية فان بعضاً من رفعة المقام بحيث يستطيعون الى الملك او القائد سبيلاً بانفسهم بوجه الدالة وبعضاً فوق ذلك بحيث يطّلعون على اسراره ايضاً وبعضاً فوق ذلك ايضاً بحيث يلزمونه دائماً كأنهم متصلون به وعلى هذا النمط يجوز لنا اعتبار الترتيب في مراتب الطبقة الأُولى فان الاعراش من رفعة المنزلة بحيث يقبلون الله في انفسهم بوجه الدالة من حيث يستطيعون ان يعرفوا فيه دون توسطٍ حقائق الاشياء وهذا الى الطبقة الأُولى كلها والكروبيين فوق ذلك بحيث يطلعون على الاسرار الالهية والسروفيين منفردون في الأَمر الارفع وهو الاتصال بالله وهكذا تكون مرتبة الاعراش مسماة مما هو عامٌ للطبقة الأُولى كلها كتسمية مرتبة الملائكة مما هو عامٌ لجميع الارواح السماوية – واما حقيقة السياسة والتدبير فتقتضي اموراً ثلاثة اولها تعيين ما يجب فعله وهذا الى السيادات والثاني إيتاء القوة على انفاذه وهذا الى القوات والثالث ترتيب كيفية انفاذ ما أُمِرَ به او جُزِمَ به حتى ينفذه المنفذون وهذا الى السلاطين – واما انفاذ الخِدَم الملكية فقائمٌ بابلاغ

الامور الالهية · وكل فعلٍ يكون في انفاذه بعضٌ بمنزلة مبتدئين فيه وقادةٍ لسواهم كمديري الالحان في الغناء والقادة في الحرب وهذا الى الرئاسات وبعضٌ ينفذونه على وجه الاطلاق وهذا الى الملائكة وبعضٌ بينَ بينَ وهذا الى رؤساء الملائكة كما مرَّ في الفصل الآنف عند الجواب على الرابع · وترتيب المراتب على هذا الوجه لائقٌ لان اعلى المرتبة السفلى مقاربٌ دائمًا لادنى المرتبة التي فوقها كما ان بين الحيوانات السافلة والنبات بونًا يسيرًا والمرتبة الأُولى هي مرتبة الاقانيم الالهية المنتهية عند الروح القدس الذي هو المحبة الصادرة والمقارب له اعلى مراتب الطبقة الأُولى المسماة من اضطرام المحبة · وادنى مراتب الطبقة الأُولى هي مرتبة الاعراش المقاربين للسيادات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل انما يقال اعراشٌ للملائكة « الذين بهم يصرّف الله احكامه » فانهم يتلقون الانارات الالهية على نحوٍ يقوون معه على مباشرة انارة الطبقة الثانية التي من شأنها ترتيب الخدم الالهية ومرتبة السلاطين مقاربة لمرتبة الرئاسات لانه لما كان من شأن السلاطين ترتيب الخاضعين لهم جُعلَ الرئاسات بعدهم دون توسطٍ دلالةً باسم الرئاسات على هذا الترتيب لان لهذه المرتبة المقام الاول في انفاذ الخدم الالهية من حيث هي متولية الرئاسة في تدبير الامم والممالك الذي هو اخص الخدم الالهية لان خير الناس جملةً اقدس من خير فردٍ منهم ومن ثم قيل في دانيال ١٠ : ١٣ « قد قاومني رئيس مملكة فارس » — ولترتيب غريغوريوس ايضًا وجهٌ من المناسبة لانه لما كانت مرتبة السيادات تقضي وتأمر بما يرجع الى الخدم الالهية كان ترتيب المراتب الخاضعة لها بحسب ترتيب من تقضي في حقهم الخدم الالهية · وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ ان « تدبير الاجرام يجري بترتيبٍ فالاجرام السفلية تُدبَّر بالاجرام العلوية وجميعها تُدبَّر بالخليقة الروحانية والروح الشرير يُدبَّر بالروح الخيِّر » وعلى هذا

فاول مرتبة بعد السيادات هي مرتبة الرئاسات التي تتولى الرئاسة على الارواح الخيّرة ايضاً ثم مرتبة السلاطين التي تتكفل بدفع الارواح الشريرة كما تتكفل السلاطين الارضية بدفع الناس الاشرار ثم مرتبة القوات المسلّطة على الطبيعة الجسمانية في فعل المعجزات ثم الملائكة ورؤساء الملائكة الذين ينبئون الناس اما بامورٍ خطيرة مجاوزة ادراك العقل او بامورٍ حقيرة يستطيع العقل ادراكها

اذاً اجيب على الاول بان خضوع الملائكة لله افضل من رئاستهم على من دونهم وهي صادرةٌ عنه ولهذا لم تكن المراتب العليا هي الدالة اسماؤها على الرئاسة بل الدالة اسماؤها على النسبة الى الله

وعلى الثاني بان ما يدل عليه اسم الاعراش من القرب الى الله يصدق ايضاً على الكروبيين والسروفيين بوجهٍ اعلى كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المعرفة تحصل بحصول المعروف في العارف والمحبة تحصل باتحاد المحب بالمحبوب كما اسلفنا في مب ٢٧ ف ٠٣ ووجود الاعلى في نفسه اشرف من وجودهِ في الادنى ووجود الادنى في الاعلى اشرف من وجوده في نفسه ولهذا كانت معرفة الادنى افضل من محبته ومحبة الاعلى وخصوصاً الله افضل من معرفته

وعلى الرابع بان من امعن النظر في ترتيبي ديونيسيوس وغريغوريوس لم يجد بينهما من جهة الحقيقة فرقاً او وجد فرقاً يسيراً فان غريغوريوس قال بان اسم الرئاسات موضوعٌ من طريق توليهم زعامة الارواح الخيّرة وهذا يصدق على القوات من حيث ان اسم القوات يدل على شيءٍ من الشجاعة المؤتية الارواح السافلة قوةً على انفاذ الخِدَم الالهية وايضاً فالقوات يظهر انها عند غريغوريوس نفس الرئاسات عند ديونيسيوس لان اولى الخِدَم الالهية هو فعل المعجزات اذ به ينتهج السبيل الى إنباء روساء الملائكة والملائكة

الفصلُ السابعُ

في ان المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضاء

يُتخطَّى الى السابع بان يُقال: يظهر ان المراتب الملكية لا تبقى بعد يوم القضاء فقد قال الرسول في ١ كور ١٥ : ٢٤ ان المسيح «سيُبطِل كل رئاسةٍ وسلطانٍ متى سلَّم الملكَ لله الآب» وهذا سيكون في حال الانقضاء الاخير فاذاً كذلك ستبطل حينئذٍ جميع المراتب الأُخر

٢ وايضاً من مقتضى وظيفة الملائكة التطهير والانارة والتكميل ولن يطهّر احد الملائكة الآخر او ينيره او يكمله بعد يوم القضاء لانقطاع الترقي حينئذٍ في العلم · فاذاً لن يكون في بقاء المراتب الملكية فائدة

٣ وايضاً قال الرسول في عبر ١ : ١٤ عن الملائكة «جميعهم ارواحٌ خادمة تُرسَل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» وبذلك يتضح ان غاية وظائف الملائكة هي سوق الناس الى الخلاص · وجميع المُنتخَبين يكونون عند حلول يوم القضاء قد ادركوا الخلاص فاذاً لن يبقى بعد يوم القضاء وظائف الملائكة ومراتبهم

لكن يعارض ذلك قوله في سفر القضاة ٥ : ٢٠ «الكواكب المستمرة في مراتبها ومسيرها» وهذا محمولٌ على الملائكة · فاذاً سيبقى الملائكة دائماً في مراتبهم

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في المراتب الملكية امران اختلاف الدرجات والقيام بالوظائف اما الدرجات فانما تختلف في الملائكة باختلاف النعمة والطبيعة كما مر في ف ٤ وكلا هذين الاختلافين يبقى دائماً في الملائكة لانه ليس يمكن رفع اختلاف الطبائع عنهم الا بفسادها واختلاف المجد ايضاً سيكون فيهم دائماً بحسب اختلاف الاستحقاق السابق · واما القيام بالوظائف الملكية فيبقى بعد يوم القضاء من وجهٍ ويرتفع من وجهٍ فهو يرتفع باعتبار ان الغرض

من وظائف الملائكة سوق البعض الى الغاية ويبقى باعتبار ملاءمته عند ادراك الغاية الاخير كما ان للمراتب الجندية ايضاً وظائف متغايرة في حالتي الحرب والظفر

اذاً اجيب على الاول بان الرئاسات والسلاطين ستبطل عند ذلك الانقضاء الاخير باعتبار سوقها غيرها الى الغاية لانه متى أُدرِكت الغاية لم يبق حاجةٌ الى السعي وراءها وهذا يستفاد من قول الرسول « متى سلم المُلك لله الآب » اي متى ادّى بالمؤمنين الى التمتع بالله

وعلى الثاني بان افعال الملائكة الاعلين في الملائكة الادنين يجب اعتبارها على حدِّ ما عندنا من الافعال المعقولة · على ان عندنا افعالاً كثيرةً معقولةً مترتبةً ترتُّب العلة والمعلول كما اذا تأدينا تدريجاً باوساطٍ كثيرة الى نتيجة واحدة · وواضح ان معرفة النتيجة تتوقف على جميع الاوساط السابقة ليس في تحصيل علمٍ جديدٍ فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً ودليل ذلك انه لو نَسيَ ناس شيئاً من الاوساط السابقة لاستطاع ان يعرف النتيجة بطريقة الظن او الاعتقاد لكن ليس بطريقة العلم لجهله ترتب العلل · وكذا لما كان الملائكة الادنون يدركون حقيقة الاعمال الالهية بنور الملائكة الاعلين كان ادراكهم هذا متوقفاً على نور الاعلين ليس في تحصيل علمٍ جديد فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً · فالملائكة الادنون اذن وان كانوا لا يقتبسون بعد يوم القضاء علماً جديداً ببعض الاشياء الا انه ليس يلزم من ذلك انهم لا يستنيرون من الملائكة الاعلين

وعلى الثالث بان الناس وان كانوا بعد يوم القضاء لا يساقون ايضاً بخدمة الملائكة الى الخلاص الا ان من يكون منهم قد ادرك الخلاص لا يزال يتلقى من الملائكة شيئاً من الانارة



الفصلُ الثامنُ
في ان الناس هل يرقَون الى مراتب الملائكة

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الناس لا يرقون الى مراتب الملائكة لان طبقة الناس مندرجة تحت ادنى طبقات الملائكة كاندراج الطبقة السفلى تحت الوُسطى والوسطى تحت الأُولى . وملائكة الطبقة السفلى لا يرقون اصلاً الى الطبقة الوسطى او الأُولى . فكذا الناس ايضاً لا يرقون الى مراتب الملائكة

٢ وايضاً ان لمراتب الملائكة وظائف تلائمها كالحراسة وفعل المعجزات وطرد الشياطين وما اشبه ذلك وهيَ ليست ملائمةً لنفوس القديسين في ما يظهر . فهي اذن لا ترقى الى مراتب الملائكة

٣ وايضاً كما ان الملائكة الاخيار يحملون على الخير كذلك الشياطين يحملون على الشر . والقول بان نفوس الناس الاشرار تستحيل الى شياطين ضلالٌ فقد نقضه الذهبي الفم في خط ٢٩ على متى . فاذاً ليس يظهر ان نفوس القديسين ترقى الى مراتب الملائكة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في متى ٢٢ : ٣٠ عن القديسين « سيكونون كملائكة الله في السماوات »

والجواب ان يقال ان مراتب الملائكة تتمايز بحسب حال الطبيعة وبحسب مواهب النعمة كما مرَّ في ف ٤ فاذا اعتُبرت من جهة درجة الطبيعة امتنع مطلقاً ارتقاء الناس الى مراتب الملائكة لبقاء التمايز الطبعي ابداً ومن هنا زعم بعضٌ ان الناس يتعذر عليهم مطلقاً الارتقاء الى مساواة الملائكة وهو مزعمٌ فاسدٌ لمنافاته وعد المسيح بقوله في لو ٢٠ : ٣٦ ان « ابناء القيامة سيكونون مساوين للملائكة في السماوات » لان ما كان من جهة الطبيعة فهو بمنزلة مادة لحقيقة المرتبة وما كان من جهة موهبة النعمة فهو مكمِّلٌ لها لصدور النعمة عن سخاء الله

لا عن رتبة الطبيعة ولذا يستطيع الناس بموهبة النعمة ان يستحقوا من المجد ما يساوون به الملائكة في درجات كل منهم وبذلك يرقى الناس الى مراتب الملائكة الا ان بعضاً صاروا الى انه ليس يرقى الى مراتب الملائكة جميع الذين يخلصون بل العذارى او اهل الكمال فقط واما الباقون فسيكون لهم مرتبةٌ على حيالها قسيمةٌ لمجتمع الملائكة غير ان هذا منافٍ لقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ «لن يكون ثمه مجتمعان للناس والملائكة بل مجتمعٌ واحدٌ لان سعادة الجميع قائمة بالاتصال بالله الواحد»

اذاً اجيب على الاول بان النعمة تفاض على الملائكة بحسب نسبة مواهبهم الطبيعية وليس الامر كذلك في الناس كما تقدم في ف ٤ ولهذا كما لا يستطيع الملائكة الادنون ان يرتقوا الى درجة الاعلين الطبيعية كذلك لا يستطيعون ان يرتقوا الى درجتهم النعمية واما الناس فيستطيعون ان يرتقوا الى الدرجة النعمية لا الى الدرجة الطبيعية

وعلى الثاني بان الملائكة في رتبة الطبيعة واسطةٌ بيننا و بين الله ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي ان يتولوا لا سياسة الامور الانسانية فقط بل سياسة جميع الجسمانيات ايضاً واما الناس القديسون فلا يزال لهم نفس طبيعتنا بعد هذه الحيوة ايضاً ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي ان لا يتولوا سياسة الامور الانسانية ولا يدخلوا في امور الاحياء كما قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٦ الا انه قد يفوَّض احياناً الى بعض القديسين بانعامٍ خاصٍ القيام بهذه الوظائف عند الاحياء او الاموات اما بفعل المعجزات او بطرد الشياطين او بما يشبه ذلك كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثالث بان القول بانتقال الناس الى عذاب الشياطين ليس خطأً الا

ان بعضاً زعموا ان الشياطين انما هم نفوس الموتى وهذا ما ابطله الذهبي الفم

ألبحثُ التاسعُ بعد المئة

في ترتُّب الملائكة الاشرار – وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ترتُّب الملائكة الاشرار والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل – ١ هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين – ٢ هل عندهم رئاسة – ٣ هل ينير احدهم الآخر – ٤ هل يخضعون لرئاسات الملائكة الاخيار

الفصلُ الاول

هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان المراتب الملكية ليست موجودة في الشياطين لانَّ الترتيب يرجع الى حقيقة الخير كما يرجع اليها الحال والنوع على ما قال اوغسطينوس في طبيعة الخير ب ٣ وعدم الترتيب بعكس ذلك يرجع الى حقيقة الشر · وليس في الملائكة الاخيار شيءٌ غير مرتبٍ · فاذاً ليس في الملائكة الاشرار مراتب

٢ وايضاً ان المراتب الملكية مندرجة تحت طبقةٍ ما · وليس الشياطين مندرجين تحت طبقةٍ ما لان الطبقة رئاسةٌ مقدسة وهم خالون عن كل قداسةٍ · فاذاً ليس في الشياطين مراتب

٣ وايضاً ان الجمهور على ان الشياطين سقطوا من جميع المراتب الملكية فلو جُعلَ بعض الشياطين في مرتبةٍ لسقوطهم منها لوجب في ما يظهر ان يُطلَق عليهم اسماء جميع المراتب · على انه لم يرد قطُّ اطلاق السروفيين او الاعراش او السيادات عليهم · فكذا اذن ليس لهم المراتب الأُخرى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٦ : ١٢ « ان مصارعتنا هي ضد الرئاسات والسلاطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة »

والجواب ان يقال ان المرتبة الملكية تعتبر بحسب درجة الطبيعة وبحسب درجة النعمة كما مرَّ في ف ٤ و٨ من البحث الآنف · وللنعمة حالتان ناقصة وهي حالة الاستحقاق وكاملة وهي حالة المجد الحاصل · فاذًا اعتُبِرت المراتب الملكية من جهة كمال المجد وجب ان يقال ان الشياطين ليسوا ولم يكونوا قط في المراتب الملكية واذا اعتبرت من جهة النعمة الناقصة وجب ان يقال ان الشياطين كانوا يوماً ما في المراتب الملكية ولكنهم سقطوا منها على ما اسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ من ان جميع الملائكة خُلِقوا في حال النعمة · واذا اعتُبِرت من جهة الطبيعة كان الشياطين لا يزالون في المراتب لانهم لم يفقدوا المواهب الطبيعية كما قال ديونيسيوس

اذًا اجيب على الاول بانه يجوز وجود الخير من دون الشر ويمتنع وجود الشر من دون الخير كما مرَّ في مب ٤٩ ف ٣ ولذا كان الشياطين مترتبين باعتبار طبيعتهم الخيرة

وعلى الثاني بان ترتب الملائكة اذا اعتُبِرَ من جهة الله المرتِّب كان مقدساً لانه تعالى يستخدم الشياطين لاجل نفسه واذا اعتبر من جهة ارادة الشياطين لم يكن مقدساً لانهم يستخدمون طبيعتهم لاجل الشر

وعلى الثالث بان اسم السرونيين موضوعٌ من اضطرام المحبة واسم الاعراش موضوعٌ من الحلول الالهي واسم السيادات يدل على نوعٍ من الحرية وذلك كله مقابلٌ للخطيئة ولهذا لا تطلق هذه الاسماء على الملائكة الخطأة

الفصلُ الثاني
هل عند الشياطين رئاسةٌ

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس عند الشياطين رئاسةٌ لان كل رئاسةٍ فهي بحسب نوعٍ من ترتيب العدالة . والشياطين قد سقطوا من العدالة مطلقاً . فاذاً ليس عندهم رئاسةٌ

٢ وايضاً لا رئاسة حيث لا طاعة وخضوع . ويستحيل وجود هذين دون الوفاق وهذا معدوم عند الشياطين كقوله في ام ١٣ : ١٠ « المشاجرة دائمة بين المتكبرين » . فاذاً ليس عندهم رئاسة .

٣ وايضاً لو كان عندهم رئاسة لكانت اما باعتبار طبعهم واما باعتبار ذنبهم او عقابهم ولكنها ليست باعتبار طبعهم لان الخضوع والرق لم يحصلا عن الطبع بل عن الخطيئة ولا باعتبار ذنبهم او عقابهم والا لكان الشياطين الاعلون الذين هم اعظم ذنباً خاضعين للشياطين الادنين . فاذاً ليس عند الشياطين رئاسة

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قول الرسول في ١ كور ١٥ « متى ابطل كل رئاسة » ونصُّه « ما دام العالم موجوداً يرئس الملائكةُ الملائكةَ والناسُ الناسَ والشياطينُ الشياطينَ »

والجواب ان يقال لما كان فعل الشيء تابعاً لطبيعته وجب ان تكون افعال الطبائع المترتبة مترتبةً بينها ايضاً كما هو ظاهرٌ في الاشياء الجسمانية لانه لما كانت الاجرام السفلية خاضعة للاجرام العلوية بترتيبٍ طبيعي كانت افعالها وحركاتها ايضاً خاضعةً لافعال الاجرام العلوية وحركاتها وقد وضح مما تقدم في الفصل الآنف ان بعض الشياطين خاضعٌ لبعضهم بترتيبٍ طبيعي فاذاً كذلك افعالهم خاضعةٌ لافعال الاعلين وهذا ما نقوم به حقيقة الرئاسة اي ان يكون فعل المرؤوس خاضعاً لفعل الرئيس . فاذاً ترتيب الشياطين الطبيعي يقتضي ان يكون

عندهم رئاسة فان هذا خليقٌ بالحكمة الالهية التي لم تترك شيئاً في العالم دون ترتيبٍ والتي « تبلغ من غايةٍ الى غاية بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق » كما في حك ٨ : ١

اذاً اجيب على الاول بان رئاسة الشياطين ليس منشؤها عدالتهم بل عدالة الله المرتّب لكل شيء

وعلى الثاني بان وفاق الشياطين الموجب لاطاعة بعضهم بعضاً ليس ناشئاً عن توادٍّ بينهم بل عمّا هم مشتركون فيه من الشر الباعث لهم على بغض الناس وممانعة العدل الالهي فان من شأن الناس الاشرار ان ينضمُّوا الى من يرونهم منهم اشد قوةً ويخضعوا لهم لغاية انفاذ شرهم

وعلى الثالث بان الشياطين ليسوا سواءً في الطبيعة فكنت الرئاسة عندهم طبيعية بخلاف الناس فانهم في الطبيعة سواء واما خضوع الادنين للاعلين فليس يرجع الى خيرية الاعلين بل الى شرّيتهم لانه لما كان فعل الشرور يرجع باخص وجهٍ الى الشقاوة كانت الرئاسة في الشرور زيادةً في الشقاوة

الفصلُ الثالثُ

هل عند الشياطين إنارةٌ

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان عند الشياطين انارةً فان الانارة قائمةٌ بكشف الحق . ويجوز لشيطانٍ ان يكشف الحق لشيطانٍ آخر لان الشياطين الاعلين أذكى طبعاً . فاذاً يجوز للشياطين الاعلين ان ينيروا الادنين

٢ وايضاً ان الجسم الاشد ضياءً يجوز ان ينير الجسم الاقل ضياءً كما تنير الشمسُ القمرَ . والشياطين الاعلون اكثر اشتراكاً في النور الطبيعي . فيظهر اذن انه يجوز لهم ان ينيروا الشياطين الادنين

لكنْ يعارض ذلك ان الانارة مصاحبةٌ للتطهير والتكميل كما مرّ في مب ١٠٠٦

ف ١ و ٢ · والتطهير ليس يليق بالشياطين ففي سي ٣٤ : ٤ « بالنجس ماذا يطهر » فكذا الانارة ايضاً ليست لائقة بهم

والجواب ان يقال يمتنع وجود الانارة الحقيقية عند الشياطين فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة الحقيقية هي كشف الحق باعتبار اتجاهه الى الله الذي ينير كل عقل واما ما كان دون ذلك من كشف الحق فيجوز ان يكون كلاماً كما لو كشف ملاك ما في ذهنه لآخر · على ان فساد الشياطين قضى بان ليس يقصد احدهم توجيه الآخر الى الله بل العدول به عنه تعالى فلم يكن احدهم ينير الاخر بل انما يقدر احدهم ان يكشف للآخر ما في ذهنه بطريقة الكلام

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل كشف للحق يتضمن حقيقة الانارة بل الكشف الذي مرّ عليه الكلام في جرم الفصل فقط·

وعلى الثاني بان ما يرجع الى المعرفة الطبيعية فلا حاجة فيه الى كشف الحق لا عند الملائكة ولا عند الشياطين لان كل ذلك قد عرفوه حال ابداعهم كما مرّ في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٥٨ ف ١ ولذا لا يجوز ان تكون زيادة النور الطبيعي في الشياطين الاعلين وجياً للانارة

الفصلُ الرابعُ

في ان الملائكة الاخيار هل لهم رئاسة على الاشرار

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للملائكة الاخيار رئاسة على الاشرار لان رئاسة الملائكة تعتبر على الخصوص بحسب الانارات· والملائكة الاشرار لكونهم ظلمات لا يستنيرون من الاخيار· فاذاً ليس للملائكة الاخيار رئاسة على الملائكة الاشرار

٢ وايضاً يظهر ان ما يفعله المرؤوسون من الشر يرجع الى تهامل الرئيس · والشياطين يفعلون شروراً كثيرة فلو كانوا خاضعين لرئاسة الملائكة الاخيار

لكان عند الملائكة الاخيار تهاملٌ في ما يظهر · وهذا باطل

٣ وايضاً ان رئاسة الملائكة تابعةٌ للرتبة الطبيعية كما مرَّ في ف ١٠ واذا كان الشياطين قد سقطوا من جميع المراتب كما هو مذهب الجمهور كان كثيرٌ منهم اعلى في مرتبة الطبيعة من كثيرٍ من الملائكة الاخيار · فاذاً ليس للملائكة الاخيار رئاسةٌ على جميع الملائكة الاشرار

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤٠ « ان روح الحيوة الآبق والخاطىء يدبر بروح الحيوة الناطق والصالح والبار » وقول غريغوريوس في خط ٣٦ على الانجيل « السلاطين ملائكةٌ خاضعٌ لولايتهم القوات المضادة »

والجواب ان يقال ان مرتبة الرئاسة كلها موجودةٌ اولاً واصالةً في الله وتشترك فيها المخلوقات بحسب اقربيتها اليه لان ما كان من المخلوقات اكمل واقرب الى الله فذاك له سلطانٌ على غيره والكمال الاعظم الذي به يحصل اعظم القرب الى الله انما هو كمال المخلوقات المتمتعة بالله كالملائكة القديسين وهذا الكمال مفقود في الشياطين ولهذا كان للملائكة الاخيار رئاسةٌ على الملائكة الاشرار وكانوا يتولون سياستهم

اذاً اجيبَ على الاول بان كثيراً من الاسرار الالهية يُكشَف للشياطين بواسطة الملائكة القديسين لاقتضاء العدل الالهي فعل شيءٍ بواسطة الشياطين اما لعقاب الاشرار او لابتلاء الاخيار على نحو ما يفعل اعوان القاضي عند الناس بكشفهم حكمه للمجرمين · على ان هذه الكشوف هي من جهة الملائكة الكاشفين انارات لقصدهم بها وجه الله واما من جهة الشياطين فليست انارات لانهم لا يقصدون بها وجه الله بل إتمام شرهم

وعلى الثاني بان الملائكة القديسين هم خدام الحكمة الالهية فكما ان الحكمة

الالهية تسمح بحدوث بعض الشرور من الشياطين او الناس بسبب الخيرات التي تخلِّصها منها كذلك الملائكة الاخيار لا يصدُّون الملائكة الاشرار عن فعل الشر مطلقاً

وعلى الثالث بان للملاك الادنى في مرتبة الطبيعة رئاسةً على الشياطين ولو كانوا اعلى في مرتبة الطبيعة لان قوة العدالة الالهية الملازم لها الملائكة الاخيار افضل من قوة الملائكة الطبيعية ولهذا كان الروحي عند الناس ايضاً يحكم في كل شيءٍ كما في ١ كور ٢ : ١٥ وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٤ « الفضيل قاعدةٌ ومقدارٌ لجميع الافعال الانسانية »

البحثُ العاشرُ بعد المئة

في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمانية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمانية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخليقة الجسمانية هل تدبر بالملائكة — ٢ هل تنقاد لامرهم — ٣ في ان الملائكة هل يقوون بقدرتهم الخاصة على تحريك الاجسام بالحركة المكانية مباشرةً — ٤ في ان الملائكة الاخيار او الاشرار هل يقدرون على فعل المعجزات

الفصلُ الاول

في ان الخليقة الجسمانية هل تُدبَّر بالملائكة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الخليقة الجسمانية لا تُدبَّر بالملائكة لان ما يفعلُ على وتيرةٍ معينة لا يحتاج الى تدبير رئيسٍ اذ انما نحتاج الى تدبيرٍ آخر مخافة ان نفعل على خلاف ما يجب . والاشياء الجسمانية لها افعالٌ معينة من الطبائع المركبة فيها من الله فهي اذن لا تحتاج الى تدبير الملائكة

٢ وايضاً ان الموجودات السافلة تُدبَّر بالموجودات العالية ومن الاجسام ما يقال له سافلٌ ومنها ما يقال له عالٍ . فالسافل اذن منها يُدبَّر بالعالي فلا حاجة الى تدبيرها بالملائكة

٣ وايضاً ان المراتب الملكية المختلفة تتمايز بحسب اختلاف الوظائف فلو كانت المخلوقات الجسمانية تدبَّر بالملائكة لتكثرت وظائف الملائكة بكثرة انواع الاشياء فكانت مراتب الملائكة متكثرةً بكثرة انواع الاشياء وهذا مخالفٌ لما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٢ و ٦ . فاذاً ليست الخليقة الجسمانية مدبرةً بالملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ ان « جميع الاجسام تدبَّر بروح الحيوة الناطق » وقول غريغوريوس في محا ٤ ب ٥ « ليس يمكن تدبير شيءٍ في هذا العالم المرئي الا بالخليقة الغير المرئية »

والجواب ان يقال ان الامور الانسانية والامور الطبيعية مشتركة في ان السلطان الخاص فيها يدبَّر من السلطان العام ويساس به كما يدبَّر سلطان الوالي من سلطان الملك . وقد اسلفنا ايضاً في مب ٥٥ ف ٣ ومب ١٠٨ ف ١ ان للملائكة الاعلين المتولين الرئاسة على الملائكة الادنين علماً اعم . وواضحٌ ان قوة الجسم ايًا كان اخص من قوة الجوهر الروحاني لان كل صورةٍ جسمانية هي صورةٌ متشخصة بالهيولى ومحدودة ايناً وآناً واما الصور المجرَّدة فهي مطلقة ومعقولة ولهذا كما ان الملائكة الادنين التي لها صورٌ اخص تدبَّر من الملائكة الاعلين كذلك جميع الجسمانيات تدبَّر من الملائكة وهذا لم يقل به الايمة القديسون فقط بل جميع الفلاسفة مثبتي الجواهر المجرَّدة ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان للجسمانيات افعالاً معينة الا انها لا تفعلها الا باعتبار تحركها لان من شأن الجسم ان لا يفعل الا بالحركة ومن ثم وجب ان تتحرك

الخليقة الجسمانية من الخليقة الروحانية

وعلى الثاني بان هذه الحجة متجهة على مذهب ارسطو فانه صار في الالهيات لـ ١٢ م ٤٤ الى ان الاجرام العلوية تتحرك من الجواهر الروحانية التي رام ان يجعل عددها على قدر عدد الحركات المشاهدة في الاجرام العلوية لكنه لم يقل بجواهر روحانية تلي تدبير الاجرام السفلية مباشرةً الا ان يكون قد اراد بذلك النفوس البشرية وذلك لانه لم يعتبر انه يحصل في الاجرام السفلية افعالٌ سوى الافعال الطبيعية وهذه يكفي لها حركة الاجرام العلوية· على انه لما كان مذهبنا انه يحدث في الاجرام السفلية من دون افعال الجسم الطبيعية افعالٌ كثيرة لا تكفي لها قُدَر الاجرام العلوية تحتم القول عندنا بان الملائكة يلون مباشرةً لا تدبير الاجرام العلوية فقط بل تدبير الاجرام السفلية ايضاً

وعلى الثالث بان للفلاسفة في الجواهر المجردة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون الى ان الجواهر المجرَّدة هي حقائق الاجسام المحسوسة وصورها وان بعضها اعمُّ من بعضٍ وانها من ثم تلي مباشرةً تدبير جميع الاجسام المحسوسة مختلفاً باختلاف هذه الاجسام · وذهب ارسطو في الالهيات لـ ١٢ م ٤٣ ان الجواهر المجرَّدة ليست صوراً للاجسام المحسوسة بل شيئاً اعلى واعمّ ولذلك لم يقل بتوليها مباشرةً جميع الاجسام بل بتوليها الفواعل الكلية اي الاجرام العلوية فقط · اما ابن سينا فسلك في ذلك بين بينَ فهو قد وافق افلاطون في اثبات جوهر روحاني متولٍّ مباشرةً كرة الفواعل والمنفعلات لان افلاطون قد اثبت ان صور المحسوسات المشاهدة منبعثةٌ عن الجواهر المجرَّدة الا انه خالفه في اثباته جوهراً واحداً مجرداً متولياً جميع الاجرام السافلة سماه العقل الفعال · اما الايمة القديسون فقد وافقوا الافلاطونيين في اثبات جواهر روحانية مختلفة موكلة بالجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « ان لكل شيءٍ مرئي في هذا العالم

سلطاناً ملكياً موكلاً به » وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ « ان الشيطان كان من تلك القوات الملكية الموكلة بالطبقة الارضية » وقال اوريجانوس في شرحه قول الكتاب في عد ٢٢ : لما رأت الاتانُ الملاك : « ان العالم في حاجةٍ الى ملائكة يوكَّلون بالبهائم وبولادة الحيوانات ونماء الاعشاب والاغراس وسائر الاشياء » غير انه لا يجب اثبات ذلك باعتبار ان توكل ملاكٍ بالحيوان دون النبات حاصلٌ له بالطبع لان لكل ملاكٍ ولو كان ادنى الملائكة قوةً اعلى واعم من قوة كل جنسٍ جسماني بل باعتبار ان ذلك حاصلٌ له بترتيب الحكمة الالهية التي وكلت بالامور المختلفة مدبرين مختلفين وليس يلزم عن ذلك كون مراتب الملائكة اكثر من تسعٍ لان المراتب تتمايز بحسب الوظائف العامة كما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٦ · فاذاً كما ان جميع الملائكة الموكلة على وجه الخصوص بالشياطين ترجع عند غريغوريوس الى مرتبة السلاطين كذلك يظهر ان جميع الملائكة الموكلة بالجسمانيات المحضة ترجع الى مرتبة القوات اذ قد تُفعَل المعجزات ايضاً بواسطتهم

الفصلُ الثاني

في ان الهيولى الجسمانية هل تنقاد لامر الملائكة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الهيولى الجسمانية تنقاد لامر الملائكة فان قدرة الملاك اعظم من قدرة النفس · والهيولى الجسمانية تنقاد لتصور النفس لان جسم الانسان يتغير بتصور النفس الى الحرارة والبرودة بل ربما تغير به الى الصحة والمرض ايضاً · فأَولى اذن ان تتغير الهيولى الجسمانية بحسب تصور الملاك

٢ وايضاً كل ما تناله القدرة السافلة تناله القدرة العالية · والملاك اعلى قدرةً من الجسم · والجسم يقدر بقوته ان يحيل الهيولى الجسمانية الى صورةٍ ما كما هو واضحٌ في توليد النار للنار · فأَولى اذن ان يكون ذلك مقدوراً للملائكة

٣ وايضاً ان الطبيعة الجسمانية باسرها مدبرةٌ بالملائكة كما مرَّ في الفصل الآنف فيظهر من ذلك ان نسبة الاجسام الى الملائكة نسبة الآلات لان حقيقة الآلة كونها محركة متحركة . وفي كل معلول امرٌ يحصل بقوة الفواعل الاصيلة ويمتنع حصوله بقوة الآلة وهو الامر الآصل في المعلول فهضم الغذاء مثلاً يحصل بقوة الحرارة الطبيعية التي هي آلةٌ للنفس الغاذية لكن تولد اللحم الحي انما يحصل بقوة النفس وكذا قطع الخشب يحصل بقوة المنشار لكن حصوله على صورة السرير انما هو بقوة الصانع . فاذاً الصورة الجوهرية التي هي الاصيلة في الآثار الجسمانية تحصل بقوة الملائكة . فالهيولى اذن تنقاد في تصورها للملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ « لا تظننَّ ان هيولى هذه الكائنات المشاهدة تنقاد لامر هولاء الملائكة الذنبين بل انما تنقاد لله وحده »

والجواب ان يقال ان الافلاطونيين وضعوا ان الصور التي في الهيولى صادرةٌ عن الصور المجردة لانهم كانوا يقولون بان الصور الهيولانية انما هي مشاركات للصور المجردة وقد وافقهم ابن سينا في شيءٍ من ذلك فانه صار الى ان جميع الصور التي في مادةٍ صادرةٌ عن تصور العقل وأن الفواعل الجسمانية انما هي مهيئة لقبول الصور فقط و يظهر ان وهمهم في ذلك مبنيٌ على اعتبارهم الصورة امراً مصنوعاً بالذات بحيث يصح ان تصدر عن مبدإٍ صوري على ان الفيلسوف قد اثبت في الالهيات ك ٧ م ٢٧ ان الذي يصنع حقيقةً هو المركب لانه هو الذي يوجد حقيقةً من حيث هو قائمٌ بنفسه واما الصورة فلا يقال لها موجودٌ بمعنى انها موجودة بنفسها بل بمعنى ان شيئاً موجودٌ بها فهي اذاً ليست تصنع حقيقةً لان الصنع انما يقع على ذي الوجود اذ ليس الصنع سوى سبيلٍ الى الوجود . وواضحٌ ان المصنوع مشابهٌ للصانع لان كل فاعلٍ يفعل ما يشابهه ولهذا

كان ما يصنع الاشياء الطبيعية مشابهاً للمركب اما لكونه مركباً كما تولد النار ناراً او لان المركب كله اي هيولاه وصورته موجودٌ في قوته وهذا خاصٌ بالله فاذاً كل صورةٍ هيولانية تصدر اما عن الله مباشرةً اوعن فاعلٍ جسماني وليس عن الملاك مباشرةً

اذاً اجيب على الاول بان النفس البشرية متصلة بالبدن اتصال الصورة فلا غرو اذا تغير بتصورها تغيراً صورياً ولا سيما لان حركة الشوق الحسي التي يصحبها شيءٌ من التغير الجسماني خاضعة لحكم النطق وليس الملاك كذلك بالنسبة الى الاجسام الطبيعية فسقط الاعتراض

وعلى الثاني بان القدرة العالية لا تنال ما تناله القدرة السافلة على السواء بل بوجهٍ اعلى كما ان العقل يدرك المحسوسات بوجهٍ اعلى مما يدركها به الحس وهكذا الملاك فانه يغير الهيولى الجسمانية بوجهٍ اعلى مما يغيرها به الفواعل الجسمانية اي بتحريكه الفواعل الجسمانية على انه علةٌ اعلى

وعلى الثالث بانه ليس يمتنع ان يحصل في الاشياء الطبيعية بقوة الملائكة بعض معلولات لا تكفي لها الفواعل الجسمانية الا انه ليس في ذلك انقياد الهيولى لامر الملاك كما انها لا تنقاد لامر الطهاة لكونهم يطبخونها بالنار على وجهٍ ما باعتدالٍ صناعيٍ لا تقوى النار بنفسها على فعله فان اخراج الهيولى الى فعل الصورة الجوهرية ليس مجاوزاً لقدرة الفاعل الجسماني لان من شأن الشيء ان يفعل شبيهه

الفصلُ الثالث

في ان الاجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجسام لا تنقاد للملائكة في الحركة المكانية فان الحركة المكانية في الاجسام الطبيعية تابعةٌ لصورها · وليس الملائكة علةً لصور الاجسام الطبيعية كما مرَّ في الفصل الآنف ومب ٦٥ ف٤ · فيستحيل

اذاً ان يكونوا علة لحركتها المكانية

٢ وايضاً فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٤ الى ٦٠ ان الحركة المكانية هي أولى الحركات وليس في قدرة الملائكة ان يؤثروا سائر الحركات باحداثهم في الهيولى تغييراً صورياً · فاذاً ليس في قدرتهم ايضاً ان يؤثروا الحركة المكانية

٣ وايضاً ان الاعضاء الجسمانية تنقاد لتصور النفس باعتبار ان فيها مبدأ حيوياً · وليس في الاجسام الطبيعية مبدأ حيوي · فاذاً ليست تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ و ٩ ان «الملائكة تستخدم البذار الجسمانية لاصدار بعض المعلولات» وليس لهم سبيل الى ذلك الا بتحريك الاجسام بالحركة المكانية فالاجسام اذن تنقاد لهم في الحركة المكانية

والجواب ان يقال ان الحكمة الالهية تصل اواخر الاوائل باوائل الثواني كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مقا ١ ومن ذلك يتضح ان الطبيعة العالية تتصل باعلى الطبيعة السافلة · والطبيعة الجسمانية دون الطبيعة الروحانية والحركة المكانية هي اكمل الحركات الجسمية كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٧ وذلك لان المتحرك بالحركة المكانية من حيث هو كذلك ليس بالقوة الى شيء داخل بل الى شيء خارج فقط اي الى المكان ولذا كان من شأن الطبيعة الجسمانية ان تتحرك بالحركة المكانية من الطبيعة الروحانية مباشرة ومن ثم صار الفلاسفة الى ان الاجرام العالية تتحرك بالحركة المكانية من الجواهر الروحانية ولذلك نجد ان النفس تحرك البدن اولاً واصالةً بالحركة المكانية

اذاً اجيب على الاول بان في الاجسام ما عدا تلك الحركات المكانية اللاحقة

الصور حركات مكانية أُخرى كمد البحر وجزره اللذين ليسا لاحقين لصورة الماء الجوهرية بل لقوة القمر فاذاً أولى ان يجوز كون بعض الحركات المكانية لاحقةً لقوة الجواهر الروحانية

وعلى الثاني بان الملائكة متى اثَّروا الحركة المكانية على انها الأُولى جاز ان يؤثروا بها الحركات الأُخر وذلك باستخدامهم الفواعل الجسمانية لاصدار هذه الآثار كما يستخدم الحداد النار لالانة الحديد

وعلى الثالث بان قوة الملائكة اقل انحصاراً من قوة النفوس ولذا كانت القوة المحركة في النفس منحصرة في البدن المتصلة به والمحيية له ويجوز ان تحرك بواسطته غيره واما قوة الملاك فليست منحصرةً في جسمٍ فيجوز ان يحرك بالحركة المكانية ما ليس متصلاً به من الاجسام

الفصلُ الرابعُ

في ان الملائكة هل يقدرون على فعل المعجزات

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يقدرون على فعل المعجزات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل « يقال قواتٌ لتلك الارواح التي بها تُفعَل في الاغلب الآيات والمعجزات »

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « يفعل السحرة المعجزات بالعقود السرية والمسيحيون الصلحاء بالعدالة الظاهرة والمسيحيون الاشرار بعلائم العدالة الظاهرة » والسحرة انما يفعلون المعجزات باجابة الشياطين الى طلبهم كما قال ايضاً في الموضع المتقدم ذكره · فالشياطين اذن يقدرون على فعل المعجزات فأَولى اذن ان يقدر عليه الملائكة الاخيار

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « من اعتقد ان جميع ما يحدث بوجهٍ مرئي يجوز ان يحدث ايضاً بواسطة القوات الجوية السافلة فليس

في اعتقاده هذا منافاةٌ » . ومتى حدث شيءٌ من معلولات العلل الطبيعية على خلاف نظام العلة الطبيعية قلنا له معجزة كما لو برىء محمومٌ من الحمّى لا بفعل الطبيعة . فاذاً يقدر الملائكة والشياطين على فعل المعجزات

٤ وايضاً ان القوة العليا لا تخضع لترتيب العلة السفلى . والطبيعة الجسمانية ادنى من الملاك . فاذاً يقدر الملاك ان يفعل على خلاف ترتيب الفواعل الجسمانية وهذا هو فعل المعجزات

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٣٥ : ٤ عن الله « صانع المعجزات العظام وحده »

والجواب ان يقال ان المعجزة تقال حقيقةً متى حدث شيءٌ على خلاف ترتيب الطبيعة الا انه ليس يكفي لحقيقة المعجزة ان يحدث شيءٌ على خلاف ترتيب طبيعة جزئية والا لكان من يرمي بحجرٍ صعداً يفعل معجزةً لكون ذلك مخالفاً لترتيب طبيعة الحجر . فاذاً انما يقال لشيء معجزةٌ من حيث انه يحدث على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة باسرها وهذا ليس مقدوراً الا لله وحده اذ مهما يفعله الملاك او غيره من المخلوقات اياً كان بقدرته فانما يُفعَل بحسب ترتيب الطبيعة المخلوقة فلا يكون معجزةً . فاذاً ليس يقدر ان يفعل المعجزات الا الله وحده

اذاً اجيب على الاول بانه يقال ان بعض الملائكة يفعلون المعجزات اما لان الله يفعلها اجابةً لالتماسهم على حد ما يقال من ان الناس القديسين يفعلون المعجزات او لانهم يؤدّون خدمةً ما في فعلها كجمع الرفات في يوم البعث او نحو ذلك

وعلى الثاني بان المعجزات تقال بوجه الاطلاق متى حدثت امورٌ على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة باسرها كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما لم تكن كل قوة الطبيعة المخلوقة معلومةً لنا كان ما يُفعَل على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة المعلومة

لنا بقوةٍ مخلوقة مجهولة عندنا معجزةٌ بالنسبة الينا فاذا فعل الشياطين شيئاً بقوتهم الطبيعية قيل لذلك معجزة لا مطلقاً بل بالنسبة الينا وعلى هذا النحو يفعل السحرة المعجزات بقوة الشياطين ويقال انها تفعَل بعقودٍ خصوصية لان كل قوةٍ مخلوقة في العالم هي بمنزلة قوة فردٍ مخصوصٍ في المدينة فاذاً متى فعل الساحر شيئاً بعهدٍ معقودٍ مع الشيطان فكأنما يُفعَل ذلك بنوعٍ من العقود الخصوصية . واما العدالة الالهية فهي في العالم كله بمنزلة الشريعة العامة في المدينة ولهذا فالمسيحيون الاخيار من حيث يفعلون المعجزات بالعدالة الالهية يقال انهم يفعلونها بالعدالة العامة واما المسيحيون الاشرار فيقال انهم يفعلون المعجزات بعلائم العدالة العامة كالاستغاثة باسم المسيح او استعمال بعض الاسرار

وعلى الثالث بان القوات الروحانية تقدر ان تفعل ما يُفعَل في هذا العالم بطريقةٍ مرئية وذلك بان تستخدم الزرع الجسماني بواسطة الحركة المكانية

وعلى الرابع بان الملائكة وان قدروا ان يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الطبيعة الجسمانية لا يقدرون ان يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الخليقة باسرها مما تقتضيه حقيقة المعجزة كما مرَّ في جرم الفصل

أَلمبحث الحادي عشر بعد المئة

في فعل الملائكة في الناس — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الملائكة في الناس واولاً في انهم هل يقدرون ان يغيروهم بقوتهم الطبيعية وثانياً في انهم كيف يرسلون من قبل خدمتهم وثالثاً في انهم كيف يحرسونهم اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الملاك هل يقدر ان ينير عقل الانسان — ٢ هل يقدر ان يغير عاطفته — ٣ هل يقدر ان يغير وجدانه — ٤ هل يقدر ان يغير حسه

الفصلُ الاوَّل

في ان الملاك هل يقدر ان ينير الانسان

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان ينير الانسان لان الانسان يستنير بالايمان ولهذا خصَّ ديونيسيوس الانارة بالمعمودية التي هي سر الايمان كما في مراتب السلطة البيعية ب ٢ ٠والايمان يفاض من الله مباشرةً كقوله في افسس٢ : ٨ « انكم بالنعمة مخلَّصون بالايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله » فاذاً ليس يستنير الانسان من الملاك بل من الله مباشرةً

٢ وايضاً قد كتب الشارح على قوله في رو ١ « اوضحه الله لهم » ما نصه « لم يساعد النطق الطبيعي فقط على ايضاح الالهيات للناس بل ان الله قد كشفها لهم بعمله » اي بالخليقة ٠ والنطق الطبيعيّ والخليقة كلاهما صادرٌ عن الله مباشرةً ٠ فالله اذن ينير الانسان مباشرةً

٣ وايضاً كل من يستنير فانه يعرف استنارته ٠ والناس لا يدركون انهم يستنيرون من الملائكة ٠ فاذاً لا يستنيرون منهم

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس اثبت في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ان الوحي بالالهيات يبلغ الى الناس بواسطة الملائكة كما اسلفنا في مب ١٠٨ ف ٦ ٠وهذا الوحي انارةٌ كما مرَّ في مب ١٠٦ ف ١ ومب ١٠٨ ف ١ ٠ فالناس اذن يستنيرون بواسطة الملائكة

والجواب ان يقال لما كان ترتيب العناية الالهية قاضياً بان يخضع الادنى لفعل الاعلى كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ كان الناس يستنيرون بالملائكة لكونهم ادنى منهم كما ان الملائكة الادنين يستنيرون بالاعلين غير ان طريقة كلتا الاستنارتين متشابهة من وجهٍ ومتباينة من وجهٍ آخر فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة التي هي كشف الحقيقة الالهية تعتبر من وجهين اي من حيث

يتأيد العقل الادنى بفعل العقل الاعلى ومن حيث يُعرَض على العقل الادنى الصور المعقولة الحاصلة عند العقل الاعلى بحيث يستطيع الادنى ادراكها وهذا يحصل في الملائكة باشراك الملاك الاعلى الملاكَ الادنى في الحقيقة الكلية القائمة في تصوره على حسب قابلية الملاك الادنى كما مرَّ في الموضع المشار اليه واما العقل الانساني فلا يستطيع ان يعقل الحقيقة المعقولة مجردةً بل هو مفطورٌ على ان يعقل بالالتفات الى الصور الخيالية كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ ولهذا فالملائكة يعرضون الحقيقة المعقولة على الناس تحت صور المحسوسات كقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ « لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا محتجباً بستائر مقدسة مختلفة » وايضاً فالعقل الانساني من حيث هو ادنى من العقل الملكي يتأيد بفعله وبحسب هذين الوجهين تعتبر استنارة الانسان من الملاك

اذاً اجيب على الاول بان الايمان يقتضي امرين اولاً ملكة العقل التي بها يتهيأ لاطاعة الارادة الجانحة الى الحقيقة الالهية لان العقل يصدّق بالحقيقة الايمانية لا مقتنعاً بالبرهان بل ماموراً من الارادة « اذ ليس يؤمن احدٌ الا بارادته » كما قال اوغسطينوس في مقا ٢٦ في يوحنا والايمان بهذا الاعتبار مفاضٌ من الله وحده . وثانياً عرض الحقائق الايمانية على المؤمن وهذا يحصل بالانسان كقوله في رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » لكنه يحصل اولاً بالملائكة الذين بهم تكشف الالهيات للناس فللملائكة اذن يدٌ في الانارة بالايمان على ان الناس لا يستنيرون من الملائكة في ما يجب الايمان به فقط بل في ما يجب فعله ايضاً

وعلى الثاني بان النطق الطبيعي الصادر عن الله مباشرةً يمكن تعزيزه بالملاك كما مرَّ في مب ١٠٦ ف ١ وكذا كلما كان العقل الانساني اقوى كانت الحقيقة المعقولة المقتنصة من الصور المستفادة من المخلوقات اعلى وهكذا يساعد الملاكُ الانسانَ على ان يتأدى من المخلوقات الى معرفة الله على وجهٍ اتم

وعلى الثالث بانه يجوز اعتبار الفعل العقلي والانارة من وجهين اولاً من جهة الشيء المعقول وعلى هذا فكل من يعقل او يستنير يدرك انه يعقل او يستنير لادراكه ان الشيء مكشوفٌ له وثانياً من جهة المبدإ وعلى هذا فليس كل من يعقل حقيقةً يدرك ما هو العقل الذي هو مبدأُ الفعل العقلي وكذا ليس كل من يستنير من الملاك يدرك انه مستنيرٌ منه

الفصلُ الثاني

في ان الملائكة هل يقدرون ان يغيروا ارادة الانسان

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملائكة يقدرون ان يغيروا ارادة الانسان فقد كتب الشارح على قول الرسول في عبر ١ : ٧ « الذي صنع ملائكته ارواحاً وخدامه لهيب نارٍ » ما نصهُ « انما هم نارٌ لاتقادهم بالروح وإحراقهم رذائلنا » وليس يصح ذلك الا بتغييرهم الارادة . فاذاً يستطيع الملائكة ان يغيروا الارادة

٢ وايضاً قد كتب بيدا على قوله في متى ١٥ ما يخرج من الفم الخ « ان الشيطان ليس يلقي الهواجس القبيحة بل يضرمها » وقد زاد الدمشقي على ذلك انه يلقيها فقد قال في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ ان « كل شرٍ وكل هوًى قبيح فهو صادرٌ عن الشياطين وقد أُذن لهم ان يلقوا ذلك في الانسان » فكذا اذن الملائكة الاخيار يلقون الافكار الصالحة ويضرمونها . وليس يستطيعون ذلك الا بتغيير الارادة . فهم اذن يغيرون الارادة

٣ وايضاً ان الملاك ينير عقل الانسان بواسطة الصور الخيالية كما مرَّ في الفصل الآنف . وكما يجوز تغيير الملاك للخيال الخادم للعقل يجوز تغييره للشوق الحسي الخادم للارادة لانه ايضاً قوةٌ ذات آلةٍ جسمانية . فاذاً كما ينير الملاك العقل يجوز ان يغير الارادة

لكن يعارض ذلك ان تغيير الارادة خاصٌ بالله كقوله في ام ٢١ : ١« قلب الملك في يد الرب فحيثما شاء يميله»

والجواب ان يقال يجوز تغيير الارادة على نحوين اولاً من الداخل وعلى هذا لما لم تكن حركة الارادة سوى ميلها الى المراد كان تغيير الارادة خاصاً بالله واهب الطبيعة قوة هذا الميل لانه كما ان الميل الطبيعي لا يصدر الا عن واهب الطبيعة كذلك الميل الارادي لا يصدر الا عن الله الذي هو علة الارادة . وثانياً من الخارج وهذا يحصل عند الملاك بطريقةٍ واحدة اي من الخير الحاصل في تصور العقل فاذاً من تسبب بتصور شيء ليشتهى على انه خيرٌ كان بهذا الاعتبار محركاً للارادة وعلى هذا فليس يقدر ان يحرك الارادة على وجهٍ نافذٍ الا الله واما الملاك والانسان فانما يحركانها بوجه الاقناع كما مرَّ في مب ١٠٦ ف٢ . على ان هناك ايضاً طريقةً اخرى تتحرك بها الارادة الانسانية من الخارج فهي تتحرك ايضاً من الانفعالات النفسانية المتعلقة بالشوق الحسي كما تُميل الشهوة او الغضب الارادة الى شيء وبهذا الاعتبار كان الملائكة ايضاً من حيث يقدرون ان يهيجوا هذه الانفعالات النفسانية يقدرون ان يحركوا الارادة لكن ليس بالضرورة اذ لا يزال لها الخيار في قبول الانفعال النفساني او رفضه

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال لخدام الله بشراً او ملائكةً انهم يحرقون الرذائل او يضرمون الفضائل بطريق الاقناع

وعلى الثاني بان الشياطين ليس في قدرتهم ان يلقُوا الافكار بإحداثهم اياها في الداخل لان استعمال القوة المفكرة خاضعٌ للارادة على انه يقال للشيطان مضرم الافكار من حيث يهيج الى التفكر او الى اشتهاء ما يُفتكر فيه بطريق الاقناع او اثارة الانفعال النفساني . وهذه الاثارة يسميها الدمشقي إلقاءً لحدوثها في الداخل واما الافكار الصالحة فتُسنَد الى مبدإٍ اعلى اي الى الله وان حصلت

بواسطة خدمة الملائكة

وعلى الثالث بان العقل الانساني ليس يقدر في الحال الحاضرة ان يتعقل ما لم يلتفت الى الصور الخيالية واما الارادة الانسانية فتقدر ان تريد شيئاً بحسب حكم العقل لا بحسب الم الشهوة الحسية فليس حكمها سواء

الفصل الثالث

في ان الملاك هل يقدر ان يغير وجدان الانسان

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير وجدان الانسان ففي كتاب النفس ٢ م١٦١ «الخيال حركة حاصلة عن الحس بالفعل» ولو حصل بتغيير من جهة الملاك لم يحصل عن الحس بالفعل . فاذاً ينافي حقيقة الخيال الذي هو فعل القوة الوجدانية ان يحصل بتغيير من جهة الملاك

٢ وايضاً ان الصور الحاصلة في الوجدان لكونها روحانية هي اشرف من الصور الموجودة في المادة المحسوسة . وليس في قدرة الملاك ان يرسم صوراً في المادة المحسوسة كما تقدم في المبحث الآنف ف٢ . فاذاً ليس في قدرته ان يرسم صوراً في الوجدان وهكذا ليس في قدرته ان يغيره

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك٣ ب١٢ « متى خالط روح آخر جاز ان يكشف له ما يعلمه باشباحه اما ليدركه هو او ليكشفه لغيره » ويظهر ان ليس في قدرة الملاك ان يخالط الوجدان الانساني وليس في قدرة الوجدان الانساني ان يدرك ما يدركه الملاك من المعقولات . فيظهر اذن ان ليس في قدرة الملاك ان يغير الوجدان

٤ وايضاً ان الانسان يُنزل في الرؤيا الخيالية اشباح الاشياء منزلة الاشياء انفسها وفي هذا خداع . ويستحيل ان يتسبب الملاك الصالح بالخداع فيظهر اذن انه يستحيل ان يحدث الرؤيا الوهمية بتغييره الوجدان

لكن يعارض ذلك ان ما يظهر في الاحلام فانه يُرى بالرؤيا الخيالية · والملائكة يوحون ببعض الامور في الاحلام كالملاك الذي ظهر ليوسف في الحلم على ما في متى ١ و ٢ · فاذاً يقدر الملاك ان يحرك الوجدان

والجواب ان يقال ان الملاك خيّراً كان او شريراً يقدر بقوة طبعه ان يحرك وجدان الانسان وتحقيق ذلك انه قد مرَّ في ف٣ من المبحث الآنف ان الطبيعة الجسمانية تنقاد للملاك في حركتها المكانية فاذاً ما يمكن حدوثه عن الحركة المكانية التي لبعض الاجسام خاضعٌ لقوة الملائكة الطبيعية · وواضحٌ ان الرؤى الخيالية تحدث احياناً عندنا من تحرك الارواح الجسمانية والاخلاط المكاني ومن ثمه قال ارسطو عند تعليله الرؤيا الحلمية في كتاب النوم واليقظة ب ٣ و ٤ متى كان الحيوان نائماً ينبعث كثيرٌ من الدم الى المبدإ الحساس فتنبعث معه الحركات اي الآثار الباقية من حركات المحسوسات المحفوظة في الارواح الحسية وتحرك المبدأ الحساس فتحدث الرؤيا كما لو كان المبدأ الحساس يتحرك حينئذٍ من نفس الامور الخارجية وقد يكون ثوران الارواح والاخلاط من الشدة بحيث تحدث هذه الرؤى عند المستيقظين ايضاً كما يظهر في الممرورين بداء السرسام ومن شاكلهم فاذاً كما يحدث ذلك بثوران الاخلاط الطبيعي واحياناً ايضاً بارادة الانسان الذي يتخيل باختياره ما كان قد شعر به من قبل كذلك يجوز ان يحدث بقوة الملاك الخيّر او الشرير تارةً مع الغيبة عن الحواس البدنية وتارةً دونها

اذاً اجيب على الاول بان مبدأ الخيال صادرٌ عن الحس بالفعل اذ لا نقدر ان نتخيل ما لا نشعر به بوجهٍ لا باعتبار كليته ولا باعتبار بعضيته كما ليس يقدر الاكمه ان يتخيل اللون على انه قد يرد على الوجدان من الصور ما يجعل فعل الحركة الخيالية يصدر عن الآثار الباقية في الداخل كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الملاك يغير الوجدان لا برسمه صورةً خياليةً لم تكن حاصلةً

اصلاً من قبل بالحس فهو ليس يقدران يجعل الاكمه يتمثل الالوان بل بحركة الارواح والاخلاط المكانية كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان ما ذُكِرَ من مخالطة الروح الملكي للوجدان الانساني ليس مخالطةً بالماهية بل بالاثر الذي يحدِثه في الوجدان بالطريقة المتقدمة وهو يكشف له ما يعلمه لكن لا بالطريقة التي بها يعلمه

وعلى الرابع بان الملاك متى احدث رؤيا خيالية فقد ينير العقل ايضاً ليدرك ما المراد بهذه الاشباح فلا يكون ثمه شيء من الخداع وقد لايتراءى في الوجدان بفعل الملاك الا اشباح الاشياء فقط وليس يحصل مع ذلك حينئذٍ خداعٌ منه بل من نقص عقل من تراءت له تلك الاشباح كما ان المسيح لم يكن سبباً للخداع في ذكره للجموع اموراً كثيرة بالامثال دون ان يفسرها لهم

الفصلُ الرابع

في ان الملاك هل يقدر ان يغير الحس الانساني

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير الحس الانساني لان الفعل الحسيَّ هو فعل الحيوة وفعل الحيوة ليس يصدر عن مبدإٍ خارجي فاذاً يمتنع صدور الفعل الحسي عن الملاك

٢ وايضاً ان القوة الحسية اشرف من القوة الغاذية · ويظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير القوة الغاذية كما ليس يقدر ان يغير سواها من الصور الطبيعية · فاذاً ليس يقدر ايضاً ان يغير القوة الحسية

٣ وايضاً ان الحس يتحرك طبعاً من المحسوس · وليس في قدرة الملاك ان يغير ترتيب الطبيعة كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٤ · فاذاً ليس في قدرته ان يغير الحس بل انما يتغير الحس من المحسوس

لكن يعارض ذلك ان الملاكين اللذين قلبا سدوم « ضربا اهلها بالعمى حتى

عجزوا عن ان يجدوا الباب » كما في تك ١٩ : ١١ ومثل ذلك ورد في ٤ ملوك ٦ عن الاراميين الذين سار بهم اليشاع الى السامرة

والجواب ان يقال ان الحس يتغير على نحوين من الخارج كما اذا تغير من المحسوس ومن الداخل فانا نجد الحس يتغير عند ثوران الارواح والاخلاط فان لسان المريض لامتلائه بالصفراء يجد كل شيء مرًّا وقس عليه سائر المشاعر . وبكلا النحوين يقدر الملاك ان يغير الحس الانساني بقوته الطبيعية فهو يقدر ان يعرض على الحس محسوساً خارجياً متكوناً من الطبيعة او محدثاً منه كما يفعل عند اتخاذه جسماً على ما مرَّ في مب ٥١ ف ٢ وكذا يقدر ايضاً ان يثير في الداخل الارواح والاخلاط التي منها يتغير الحس الى حالات مختلفة كما مرَّ في الفصل الآنف

اذاً اجيب على الاول بانه يمتنع وجود مبدإ الفعل الحسي دون المبدإ الداخلي الذي هو القوة الحسية غير انه يجوز ان يتحرك ذلك المبدأ الداخلي من الخارج على انحاء شتى كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الملاك يقدر ان يتوسل باثارة الارواح والاخلاط في الداخل الى تغيير فعل القوة الغاذية وكذا ايضاً الى تغيير فعل القوة الشوقية والحسية وكل قوةٍ ذات آلةٍ جسمانية

وعلى الثالث بان فعل شيء على خلاف ترتيب الخليقة باسرها غير مقدور للملاك واما فعل شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية فمقدورٌ له اذ ليس خاضعاً لمثل هذا الترتيب وهكذا يقدر ان يغير الحس بطريقة مخصوصة على خلاف الطريقة العامة

المبحث الثاني عشر بعد المئة

في رسالة الملائكة—وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الملائكة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل— ١ هل يرسل بعض الملائكة للخدمة — ٢ هل يرسل جميعهم — ٣ في ان الذين يرسلون هل هم وقوف بين يديه تعالى — ٤ في انهم من اية مراتب يرسلون

الفصل الاول

في ان الملائكة هل يرسلون للخدمة

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يُرسَلون للخدمة فان كل رسالةٍ انما تكون الى مكانٍ معيَّن . والافعال العقلية لا تعين مكاناً لان العقل يجرّد عن المكن والزمان . فاذاً لما كانت الافعال الملكية عقلية يظهر ان الملائكة لا يُرسَلون ليفعلوا افعالهم .

٢وايضاً ان سماء عليين مكانٌ خاصٌّ بشرف الملائكة فلو أُرسلوا للخدمة لفقدوا شيئاً من شرفهم في ما يظهر وهذا محالٌ

٣ وايضاً ان الشواغل الخارجية عائقةٌ عن التأمُّل في الحكمة ومن ثم قيل في سي ٣٨: ٢٥ « القليل الاشتغال يحصل على الحكمة » فلو أُرسل بعض الملائكة لقضاء الخدم الخارجية لعاقهم ذلك في ما يظهر عن التامل . وسعادتهم كلها قائمةٌ بالتامل في الله . فلو أُرسلوا لفقدوا شيئاً من سعادتهم وهذا محالٌ

٤ وايضاً ان الخدمة من شأن الادنى ولذا قيل في لو ٢٢: ٢٧ « من اكبرُ المتكئ ام الذي يخدم اليس المتكئ » والملائكة اعظم منا في رتبة الطبيعة فاذاً لا يُرسَلون لخدمتنا

لكن يعارض ذلك قوله في خر ٢٣: ٢٠ « ها انا ذا مرسلٌ ملاكي امامك »

والجواب ان يقال يتضح مما مرّ في مب ١٠٨ ف ٦ ان بعض الملائكة يُرسَلون من الله للخدمة فقد تقدم في مب ٤٣ ف ١ عند الكلام على رسالة الاقانيم الالهية انه انما يقال مُرسَلٌ لمن يصدر بنحوٍ ما عن آخر ليبتدىء ان يوجد حيث لم يكن من قبل او حيث كان من قبلُ ولكن على حالٍ اخرى فيقال ان الابن او الروح القدس يرسَل باعتبار صدوره عن الآب بالاصل ويبتدىء ان يوجد على حالٍ جديدة اي بالنعمة او الطبيعة المتخذة حيث كان قبلاً بحضور الالوهية اذ من خاصية الله ان يوجد في كل مكان لانه لما كان الفاعلَ الكليَّ كانت قدرته تتعلق بجميع الموجودات فكان موجوداً في جميع الاشياء كما مرَّ في مب ٨ ف ١ على ان الملاك لكونه فاعلاً جزئياً لا تتعلق قدرته بمجموع الكائنات بل اذا تعلقت باحدها لم تتعلق بالآخر ومن ثم اذا وُجد في مكانٍ لم يوجد في آخر · وواضحٌ مما تقدم في مب ١١٠ ف ١ ان الملائكة موكلون بتدبير الخليقة الجسمانية فاذاً متى وجب فعل شيء يتعلق بخليقة جسمية بواسطة الملائكة تعلقت قدرة الملاك من جديدٍ بذلك الجسم فابتدأ ان يوجد هناك من جديد وهذا كله يحدث بامر الله فيلزم اذن مما تقدم ان الملاك يرسَل من الله الا ان ما يفعله الملاك المرسَل يصدر عن الله على انه المبدأ الاول الذي بامره وسلطانه يفعل الملائكة ويرجع اليه تعالى على انه الغاية القصوى وهو يفعل ذلك بوجه الخدمة لان الخادم بمنزلة آلة عاقلة والآلة تتحرك من آخر ويتجه فعلها الى آخر ومن ثم كانت افعال الملائكة تسمى خدَماً ويقال انهم يرسلون للخدمة

اذاً اجيب على الاول بان فعلاً يقال له عقليٌ بمعنيين اولاً بمعنى كونه مستقراً في العقل كالتأمل وهذا الفعل ليس يعين لنفسه مكاناً حتى ان اوغسطينوس قال في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «ونحن ايضاً من حيث ندرك بالعقل امراً ازلياً لا نكون في هذا العالم» وثانياً بمعنى كونه مرتباً ومأموراً به من العقل وواضحٌ ان

الافعال العقلية بهذا المعنى قد تعين احياناً امكنةً لانفسها

وعلى الثاني بان اختصاص سماء عليين بشرف الملائكة انما هو بحسب نوعٍ من اللياقة اذ يليق ان يُخصَّ اعلى الاجرام بالطبيعة التي هي فوق جميع الاجرام الا ان الملاك ليس يستفيد من عليين شيئاً من الشرف فمتى لم يكن موجوداً فيه بالفعل لا يفقد شيئاً من شرفه كما ليس يفقد الملك شيئاً من شرفه متى لم يكن مستوياً بالفعل على العرش الملكي اللائق بشرفه

وعلى الثالث بان الانشغال الخارجي عندنا يعوق عن صفاء التأمل لاننا نُقبِل على الفعل بالقوى الحسية التي يعوق اشتداد افعالها افعال القوة العقلية واما الملاك فانه بالفعل العقلي وحده يرتب افعاله الخارجية فلم تكن افعاله الخارجية عائقة عن تأمله في شيء لانه متى كان احد الفعلين قاعدةً وعلةً للآخر فلا يعوق احدهما الآخر بل يساعده ولهذا قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٢ « متى خرج الملائكة الى خارجٍ لا يفقدون لذة التامل الداخل »

وعلى الرابع بان الملائكة يخدمون في افعالهم الخارجية اولاً الله وثانياً ايانا ليس لاننا اعلى منهم على وجه الاطلاق بل لان كل انسانٍ او ملاكٍ باعتبار صيرورته مع الله واحداً بالروح لاتصاله به هو اعلى من كل خليقةٍ ومن ثم قال الرسول في فيلبي ٢ : ٣ « فليحسب كل منكم صاحبه افضل منه »

الفصلُ الثاني

هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة يرسلون للخدمة فقد قال الرسول في عبر ١ : ١٤ « جميعهم ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة »

٢ وايضاً ان اعلى المراتب مرتبة السروفيين كما يتضح مما تقدم في مب ١٠٨ ف ٦ وقد أُرسل احد السروفيين ليطهر شفتي النبي كما في اش ٦ فأَولى اذن

ان يُرسَل من دونهم من الملائكة

٣ وايضاً ان الاقانيم الالهية مجاوزةٌ جميع مراتب الملائكة بغير تناهٍ . وهي تُرسَل . فاولى اذن ان يرسل جميع الملائكة الاعلين

٤ وايضاً لو كان الملائكة الاعلون لا يرسلون للخدمة الخارجية لم يكن ذلك الا لانهم يقضون الخِدَم الالهية بواسطة الملائكة الادنين . ولما كان بين كل ملاكٍ وملاكٍ تفاوتٌ كما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٣ كان دون كل ملاكٍ ملاكٌ آخر ما عدا الملاك الاخير فيلزم ان لا يرسل للخدمة الا الملاك الاخير وهذا منافٍ لقوله في دانيال ٧ : ١٠ « تخدمه الوف الوف »

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل مستشهداً براي ديونيسيوس « الاجواق العالية لا تستعمل اصلاً الخدمة الخارجية »

والجواب ان يقال يتضح مما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ ان ترتيب العناية الالهية قضى بتدبير الادنى بالاعلى ليس عند الملائكة فقط بل عند سائر الكائنات ايضاً على ان الله قد يسمح بالعدول عن هذا الترتيب في الامور الجسمانية الى ترتيبٍ اعلى اي باعتبار ما يوافق اظهار النعمة فهو قد تولى بنفسه ابراء الاكمه وبعث لعازر دون شيء من افعال الاجرام السماوية وكذا الملائكة الاخيار والاشرار ايضاً يستطيعون ان يفعلوا شيئاً في هذه الاجسام المشاهدة من دون فعل الاجرام السماوية كعقد سحابٍ ممطرٍ ونحو ذلك ولا يشكنَّ احدٌ في ان الله يستطيع ان يوحي الى الناس بعض الامور مباشرةً دون توسط الملائكة وأن الملائكة الاعلين يستطيعون ذلك دون توسط الملائكة الادنين وبهذا الاعتبار صار بعض الى انه باعتبار الشريعة العامة لا يرسل الملائكة الاعلون بل الادنون فقط ولكن قد يرسل الاعلون ايضاً باذنٍ الهي مخصوص على ان هذا القول بعيدٌ عن الصواب في ما يظهر لان ترتيب الملائكة يعتبر بحسب مواهب النعمة

وليس فوق ترتيب النعمة ترتيبٌ آخر فيُعدَلَ عنه اليه كما يعدل عن ترتيب الطبيعة الى ترتيب النعمة ويجب ان يعتبر ايضاً ان ترتيب الطبيعة يُعدَل عنه عند فعل المعجزات لاجل تقرير الايمان الذي لا يفيد فيه شيئاً العدول عن الترتيب الملكي لتعذر معرفتنا به. وايضاً فليس من الخِدَم الالهية ما هو من العظم بحيث يتعذر قضاؤه بواسطة المراتب السافلة ومن ثمه قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره « الذين يخبرون بالعظائم يقال لهم رؤساء ملائكة ولذلك أُرسل جبرائيل رئيس الملائكة الى مريم العذراء » مع ان هذا كان اعظم الخِدَم الالهية كافةً ولهذا يجب ان يُوافَق مطلقاً على قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ « لا يرسل الملائكة الاعلون اصلاً للخدمة الخارجية »

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان بعض رسالات الاقانيم الالهية مرئية تتعلق بالخليقة الجسمية وبعضها غير مرئية تحصل باعتبار بعض الآثار الروحانية كذلك بعض رسالات الملائكة يقال لها خارجية وهي ما كان الغرض منها تأدية خدمةٍ تتعلق بالجسمانيات وباعتبار هذا النوع من الرسالة ليس يرسل جميع الملائكة ومنها داخلية باعتبار بعض الآثار العقلية اي من حيث ينير ملاكٌ ملاكاً وباعتبار هذا النوع من الرسالة يرسل جميع الملائكة - او يقال ان مراد الرسول بذلك اثبات كون المسيح اعظم من الملائكة الذين بهم أُعطيت الشريعة دلالةً على فضل الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة وهكذا ليس يجب حمله الا على ملائكة الخدمة الذين بهم أُعطيت الشريعة

وعلى الثاني بان مذهب ديونيسيوس على ما في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك الذي أُرسل لتطهير شفتي النبي كان من الملائكة الادنين وانما قيل له سروفٌ اي محرقٌ بالاشتراك لانه كان اتى ليحرق شفتي النبي - او يقال ان الملائكة الاعلين يبذلون المواهب الخاصة التي يُسمَّون منها بواسطة الملائكة الادنين فيكون قوله

ان احد السروفيين طهر بالنار شفتي النبي ليس لانه فعل ذلك بنفسه مباشرةً بل لان ملاكًا ادنى فعله بقوته كما يُسند حلُّ احد الناس الى البابا وان فعل ذلك بواسطة آخر

وعلى الثالث بان الاقانيم الالهية لا ترسل للخدمة بل انما تطلق عليها الرسالة بالاشتراك كما يتضح مما مرَّ في جرم الفصل وفي مب ٤٣

وعلى الرابع بان في الخِدَم الالهية درجاتٍ مختلفة فلامانع من ان يرسل لمباشرة الخِدَم ملائكةٌ متفاوتون ايضًا بحيث يُرسَل الاعلون للخدم العالية والادنون للخدم السافلة

الفصلُ الثالث

هل جميع الملائكة الذين يُرسَلون يقفون بين يدي الله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين يُرسَلون يقفون ايضًا بين يدي الله فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل « فالملائكة اذن يُرسَلون ويقفون بين يدي الله لانه اذا كان الروح الملكي محصورًا فليس الروح الاعظم الذي هو الله محصورًا »

٢ وايضًا ان ملاك طوبيا أُرسِل للخدمة وقد قال في طو ١٢ : ١٥ « انا هو رافائيل الملاك احد السبعة الواقفين امام الله » فاذًا الملائكة الذين يُرسَلون يقفون بين يدي الله

٣ وايضًا كل ملاكٍ سعيدٍ فهو اقرب الى الله من الشيطان . والشيطان يقف بين يدي الله كقوله في ايوب ١ : ٦ « لما وقف بنو الله امام الرب قام الشيطان ايضًا بينهم » فاذًا أُولى ان يقف بين يديه تعالى الملائكة الذين يُرسَلون للخدمة

٤ لو كان الملائكة الادنون لا يقفون بين يدي الله لم يكن ذلك الا لانهم لا يتلقون الانارات الالهية مباشرةً بل بواسطة الملائكة الاعلين . على ان كلًا

من الملائكة يتلقى الانارات الالهية بواسطة ملاك اعلى ما عدا اعلى الجميع فيلزم اذن ان ليس يقف بين يدي الله الا الملاك الاعلى فقط وهذا منافٍ لقوله في دا ٧ : ١٠ « تخدمه الوفُ الوفٍ وتقف بين يديه ربوات ربواتٍ » فاذًا الذين يُرسَلون ايضًا يقفون بين يدي الله

لكن يعارض ذلك ما قاله غريغوريوس في ادياته ك ١٧ ب ٩ عند كلامه على قوله في ايوب ٢٥ : هل من عددٍ لجنوده : ونصُّه « تقف بين يدي الله تلك القوات التي لا تخرج لابلاغ الناس بعض الامور » فاذًا اولئك الذين يرسلون للخدمة لا يقفون بين يدي الله

والجواب ان يقال يجعل الملائكة قسمين وقوفًا وخُدَّامًا على مثال الذين يتصلون بخدمة احد الملوك فان منهم من يقف دائمًا بين يديه ويتلقى اوامره مباشرةً ومنهم من تبلغ اليه الاوامر الملكية بواسطة الوقوف بين يديه كمن يتولى ادارة المدن وهؤلاء يقال لهم خدامٌ لا وقوف · وعلى هذا يجب ان يعتبر ان جميع الملائكة يرون الذات الالهية مباشرةً ومن ثم قال غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٢ « الذين يرسلون للخدمة الخارجية لاجل خلاصنا يستطيعون دائمًا ان يقفوا بين يدي الله ويروا وجه الآب » الا انه ليس يستطيع جميع الملائكة ان يدركوا غوامض الاسرار الالهية في ضياء الذات الالهية بل انما يدركها الاعلون فقط وبهم تكشف للادنين · وبهذا الاعتبار كان الوقوف خاصًا بالملائكة الاعلين ذوي الطبقة الأولى المخصوصة بالاستنارة من الله مباشرةً كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والاعتراض الثاني اللذين ينهضان باعتبار الضرب الاول من الوقوف بين يدي الله

واجيب على الثالث بانه لم يُقَل ان الشيطان وقف بين يدي الله بل انه قام

بين الواقفين لانهُ «وان فقد السعادة لم يفقد مع ذلك الطبيعة المماثلة للملائكة» كما قال غريغوريوس في ادياتهِ لـ ٢ ب ٢

وعلى الرابع بان جميع الواقفين بين يدي الله يرون بعض الاشياء مباشرةً في ضياء الذات الالهية ولهذا يقال ان الطبقة الأُولى كلها مخصوصةٌ بالاستنارة من الله مباشرةً غير ان الاعلين منهم يدركون اكثر مما يدركهُ الادنون وينيرون فيهِ الآخرين كما ان بعض الوقوف بين يدي الملك يعلم من اسرارهِ اكثر مما يعلمهُ البعض الآخر

أَلفصلُ الرَّابعُ

هل يُرسَل جميع ملائكة الطبقة الثانية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان جميع ملائكة الطبقة الثانية يُرسَلون لان الملائكة كلهم اما يقفون بين يدي الله او يخدمونهُ كما في دانيال ٧ · وملائكة الطبقة الثانية لا يقفون بين يدي الله لانهم يستنيرون بملائكة الطبقة الأُولى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ فاذًا جميع ملائكة الطبقة الثانية يُرسَلون للخدمة

٢ وايضاً قال غريغوريوس في ادياتهِ لـ ١٧ ب ٩ «الذين يخدمون الله اكثر من الذين يقفون بين يديه» ولو كان ملائكة الطبقة الثانية لا يُرسَلون جميعاً للخدمة لم يكن ذلك صحيحاً · فاذًا جميع ملائكة الطبقة الثانية يُرسلون للخدمة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره «السيادات اجلُّ من ان تكون خاضعةً بوجهٍ من الوجوه» والرسالة للخدمة من قبيل الخضوع · فاذًا لا تُرسَل السيادات للخدمة

والجواب ان يقال ان الرسالة للخدمة الخارجية تليق حقيقةً بالملاك من

حيث يفعل بامر الله ما يتعلق بخليقةٍ جسمانية على ما مرَّ في ف ١ وهذا راجع الى قضاء الخدمة الالهية - وخاصيات الملائكة تظهر من اسمائهم كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ و٨ ومن ثمَّه انما يُرسَل للخدمة الخارجية ملائكة تلك المراتب الدالة اسماؤها على شيءٍ من الانفاذ · واسم السيادات ليس يدل على شيءٍ من الانفاذ بل على تدبير ما يجب انفاذهُ والامر بهِ فقط لكن اسماء المراتب السفلى تدل على شيءٍ من الانفاذ فان اسمَي الملائكة ورؤساء الملائكة موضوعان من معنى الابلاغ واسمَيْ القوات والسلاطين يتضمنان نسبةً الى فعلٍ ما ومن شأن الرئيس ايضاً ان يكون المقدَّم بين العاملين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل · وعلى هذا فالرسالة للخدمة الخارجية خاصةٌ بهذه المراتب الخمس لا بالمراتب الاربع العالية

اذاً اجيب على الاول بان السيادات تُعَدُّ بين الملائكة الخادمين لا بمعنى انهم منفذون الخدمة بل بمعنى انهم مدبّرون وآمرون بما يجب ان يفعله آخرون كالمهندسين الذين لا يفعلون بيدهم شيئاً بل يدبرون ويأمرون بما يجب ان يفعلهُ غيرهم

وعلى الثاني بان عدد الوقوف بين يدي الله والخدام يجوز فيه اعتباران فقد قال غريغوريوس ان الخدَّام اكثر من الوقوف لانهُ لم يحمل قولهُ « تخدمه الوف الوف» على معنى التضعيف بل على معنى التبعيض فهو بمثابة قوله الوفٌ من عدد الالوف فيكون عدد الخدام غير محصور دلالةً على زيادته بخلاف عدد الوقوف فانهُ محصور لقوله بعد ذلك « ويقف بين يديه ربوات ربواتٍ » وهذا يتمشى على اعتبار الافلاطونيين الذين كانوا يقولون كلما كانت بعض الاشياء اقرب الى المبدإ الاول الواحد كانت اقل عدداً كما انهُ كلما كان العدد اقرب الى الوحدة كان اقل وهذا القول صحيح باعتبار عدد المراتب لان مراتب الخدام

ستٌ ومراتب الوقوف ثلاث · واما ديونيسيوس فقد قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ ان كثرة الملائكة مجاوزة لكل كثرةٍ مادية بمعنى انهُ كما ان الاجرام العالية مجاوزةٌ في عظمها الاجرام السافلة الى ما يكاد يخرج عن حد الاستقصاء كذلك الطبائع العالية المجردة مجاوزةٌ في كثرتها جميع الطبائع الجسمية لان الافضل يقصده الله قصداً اخصَّ ويجعلهُ في عددٍ اوفر وعلى هذا يكون الوقوف اكثر من الخدام لكونهم اعلى منهم وبهذا الاعتبار يُحمَل قوله « الوفُ الوفٍ » على معنى التضعيف فيكون بمثابة قوله الوفٌ متكررة الوف مراتٍ ولما كانت مئة عشرةٍ الفاً فلو قيل مئات ربواتٍ لدلَّ ذلك على ان عدد الوقوف مساوٍ لعدد الخدام ولكنه قيل « ربوات ربوات » فدل ذلك على ان عدد الوقوف اوفر كثيراً من عدد الخدام وليس المراد مع ذلك من هذا العدد ان عدد الملائكة على قدره فقط بل هو اعظم من ذلك جداً لمجاوزته كل كثرةٍ مادية وهذا يدل عليه مضاعفة الاعداد الكبرى اي العشرات والمئات والالوف قاله ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره

المبحث الثالث عشر بعد المئة

في حراسة الملائكة الاخيار — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في حراسة الملائكة الاخيار ومحاربة الملائكة الاشرار والبحث في الاول يدور على ثماني مسائل — ١ هل يحرس الملائكة الناس — ٢ هل يوكَّل بكل انسان ملاكٌ يحرسه — ٣ هل الحراسة خاصةٌ بادنى المراتب الملكية فقط — ٤ هل يليق بكل انسان ان يكون لهُ ملاكٌ حارسٌ — ٥ متى تبتدئ حراسة الملاك للانسان — ٦ في ان الملاك هل يحرس الانسان دائماً — ٧ هل يوجله ملاك المحروس — ٨ هل يختصم الملائكة بسبب الحراسة

ألفصلُ الاوّلُ

في ان الملائكة هل يحرسون الناس

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يحرسون الناس اذ انما يُوكَّل الحراس ببعض لأنهم لا يقدرون او لا يعرفون ان يحرسوا انفسهم كالاطفال والمرضى· والانسان يقدر باختياره ان يحرس نفسه ويعرف ذلك بمعرفته الطبيعية للشريعة الطبيعية· فاذاً ليس يحرس الملاكُ الانسانَ

٢ وايضاً حيث تكون حراسةٌ اقوى فليس في حراسةٍ اضعف فائدة في ما يظهر· والله يحرس الناس كقوله في مز ١٢٠: ٤ «ان حارس اسرائيل لا يوسن ولا ينام» فاذاً لا حاجة الى حراسة الملاك للانسان

٣ وايضاً ان هلاك المحروس يُعلَّل باهمال الحارس ومن ثَمَّ قيل لبعضهم في ٣ ملوك ٢٠: ٣٩ «احرس هذا الرجل وان أفلت منك تكون نفسك بدلاً من نفسه» وفي كل يوم يهلك كثيرٌ من الناس بسقوطهم في الخطيئة مع قدرة الملائكة على مساعدتهم اما بالتجلي لهم على وجه محسوس او بفعل المعجزات او بما يشبه ذلك فلو كان الملائكة موكَّلين بحراسة الناس لكانوا مُهمِلين ما يجب عليهم وهذا بيّن البطلان· فاذاً ليس الملائكة حراساً للناس

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٠: ١١ «أوصى ملائكتهُ بك ليحرسوك في جميع طرقك»

والجواب ان يقال ان العناية الالهية قضت في جميع الاشياء بان المتحركات والمتغيرات تُحرَّك وتُدبَّر بما ليس متحركاً وما ليس متغيراً كما تحرَّك وتدبَّر جميع الجسمانيات بالجواهر الروحانية والغير المتحركة والاجرام السفلية بالاجرام العلوية الغير المتغيرة في جوهرها بل نحن ايضاً نتدبَّر في النتائج التي نقدر ان نرى فيها

اراء مختلفة بالمبادئ المقررة عندنا على وجهٍ راهنٍ . وواضحٌ ان معرفة الانسان وميله في اعماله يجوزان يتغيرا على انحاء متكثرة ويبتعدا عن سنن الخير ولذا وجب أن يوكّل الملائكة بحراسة الناس فيتدبر الناس ويتحركوا بهم الى الخير

اذاً اجيب على الأوّل بان الانسان يقدر باختياره ان يجتنب الشر اجتناباً يسيرًا لكن لا اجتناباً كافياً فان اهواء نفسه المتكثرة تُضعف ميله الى الخير وكذا المعرفة الاجمالية للشريعة الطبيعية المرسومة في الانسان طبعاً تسدّد الانسان قليلاً نحو الخير لكن لا تسديداً كافياً فقد يعرض للانسان ان يخطئ على انحاء متكثرة في تطبيقه مبادئ الشرع الكلية على الاعمال الجزئية ومن ثمَّ قيل في حك ٩: ١٤ « افكار البشر ذات احجام وبصائرنا غير راسخة » ولهذا كان الانسان في حاجةٍ الى حراسة الملاك

وعلى الثاني بان فعل الخير يقتضي امرين احدهما ميل الارادة الى الخير وهذا يحصل عندنا بملكة الفضيلة الخلقية والثاني ان يجد العقل طرقاً ملائمة لتكميل خير الفضيلة وهذا قد جعلهُ الفيلسوف الى الفطنة كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٨ وك ٦ ب ١٢ . فالله باعتبار الاول يحرس الانسان مباشرةً بايتائه اياه النعمة والفضائل وباعتبار الثاني يحرسهُ من حيث هو المدبر الكلي الذي يبلغ تدبيره اليه بواسطة الملائكة كما مر في مب ١١١ ف ١

وعلى الثالث بان الناس كما يعرضون عن غريزة الخير بسبب شهوة الخطيئة كذلك يُعرضون عن ارشاد الملائكة الاخيار الذي يحصل لهم على وجهٍ غير مرئي بانارة الملائكة اياهم لفعل الخير فاذاً ليس يجب تعليل هلاك الناس باهمال الملائكة بل بشرّية الناس واما تجليهم احياناً للناس على وجهٍ مرئي بخلاف الشريعة العامة فهو من نعمة الهبة خاصة على حدّ فعل المعجزات ايضاً بخلاف ترتيب الطبيعة

ألفصلُ الثاني

هل لكل انسان ملاك يحرسه

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس لكل انسان ملاكٌ يحرسهُ فان الملاك أقدر من الانسان ٠وان انساناً واحداً ليكفي لحراسة كثيرٍ من الناس٠ فاذاً أولى ان يقدر ملاكٌ واحدٌ على حراسة كثيرٍ من الناس

٢ وايضاً ان الاعلى يوجه الأدنى الى الله بالاوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٣ ولما كانت جميع الملائكة متفاوتةً كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان ملاكٌ واحدٌ فقط مباشراً للناس دون توسط ملاكٍ آخر ٠فاذاً انما يحرس الناس مباشرةً ملاكٌ واحدٌ فقط

٣ وايضاً ان الملائكة الاعظمين يُفوَّض اليهم الوظائف العظمى وليست حراسة احد الناس وظيفةً اعظم من حراسة الآخر لتساوي الناس جميعاً في الطبيعة فاذاً لما كان جميع الملائكة متفاوتين في درجاتهم كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب٥ يظهر ان ليس لكل انسان ملاكٌ يحرسهُ

لكن يعارض ذلك ان ايرونيموس كتب في شرحهِ قول متى ١٨ ان ملائكتهم في السماوات الآية ما نصهُ « ان النفوس البشرية لهي من عظم الشرف بحيث ان لكلٍ منها ملاكاً موكلاً بحراستها منذ ولادتها »

والجواب ان يقال لكل انسانٍ ملاكٌ موكلٌ بحراسته وتحقيقه ان حراسة الملائكة نوعٌ من انفاذ عناية الله بالناس وعناية الله بالناس مختلفة عنها بسائر المخلوقات الفاسدة لاختلاف نسبة الناس وسائر المخلوقات الفاسدة الى عدم الفساد فان الناس ليسوا منزَّهين عن الفساد في نوعهم فقط بل في صوَر افرادهم ايضاً اي في نفوسهم الناطقة وهذا ممتنعٌ في سائر الفاسدات٠ وواضحٌ ان عناية الله تتعلق اصالةً بالباقيات واما الفانيات فانما تتعلق بها من حيث توجهها الى

الباقيات فنسبتها اذاً الى كل فردٍ من الناس كنسبتها الى كل جنس او نوعٍ من الفاسدات وقد صار غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل الى ان لكل جنسٍ من الكائنات مرتبةً موكلةً بهِ فالسلاطين مثلاً موكلة بطرد الشياطين والقوات موكلة بفعل المعجزات في الامور الجسمية ويحتمل ان يكون لكل نوعٍ ملاكٌ من ملائكة رتبةٍ واحدة موكلٌ بهِ فاذاً من مقتضى الصواب ايضاً ان يكون لكل انسان ملاكٌ موكلٌ بحراستهِ

اذاً اجيب على الاول بان الانسان يُحرَس على نحوين احدهما من حيث هو فردٌ وبهذا الاعتبار يجب للانسان الواحد حارسٌ بل ربما وُكِل بهِ حرّاسٌ والثاني من حيث هو جزءُ مجتمعٍ ما وبهذا الاعتبار يُوكَّل بحراسة المجتمع كله انسانٌ واحدٌ يكون من شأنهِ ان يُعنَى بما يتعلق بكل فردٍ بالنسبة الى المجتمع كلهِ كالاعمال الخارجة التي يترتب عليها بنيان الآخرين او معثرتهم · والملائكة تُوكَّل بحراسة الناس حتى في المحجوبات والخفايا المتعلقة بخلاص كلٍ منهم في نفسهِ · فاذاً لكل انسان ملاكٌ مُوكَّلٌ بحراسته

وعلى الثاني بان من الاشياء ما يستنير فيهِ من الله مباشرةً جميع ملائكة الطبقة الأُولى كما مرَّ في المبحث الآنف ف٣ ومنها ما يستنير فيهِ من الله مباشرةً الأعلون منهم فقط وهم يكشفونه للادنين وكذا يقال في المراتب السافلة ايضاً فمن الاشياء ما يستنير فيهِ الملاك الادنى من الملاك الأعلى ومنها ما يستنير فيهِ من أقرب من فوقه اليهِ فاذاً يجوز ايضاً ان ينير احدُ الملائكة الانسانَ مباشرةً وان كان دونهُ ملائكةٌ يستنيرون منهُ

وعلى الثالث بان الناس وان تساووا في الطبيعة لكن فيهم شيئاً من التفاوت من حيث يساق بالعناية الالهية بعضهم الى غايةٍ اعظم وبعضهم الى غاية احقر كقوله في سي ٣٣ : ١٢ «الرب ميز بينهم بسعة علمهِ فمنهم من باركهُ

واعلاه٠٠٠ومنهم من لعنهُ وخفضهُ » وهكذا تكون حراسة انسانٍ وظيفةً اعظم من حراسة آخر

الفصلُ الثالثُ

في ان حراسة الناس هل هي خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان حراسة الناس ليست خاصةً بادني مراتب الملائكة فقط فقد قال الذهبي الفم في خط ٦٠ على متى ليس المراد في قوله ان ملائكتهم في السماوات الآية مطلق الملائكة بل الملائكة الاعلين٠ فاذاً الملائكة الاعلون يحرسون الناس

٢ وايضاً قال الرسول في عبر ١:١٤ ان الملائكة «يُرسَلون للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص »وهذا يظهر منهُ ان الغرض من رسالة الملائكة حراسة الناس ٠ وقد مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ ان مراتب خمساً تُرسَل للخدمة الخارجة٠ فاذاً جميع ملائكة هذه المراتب الخمس تتولى حراسة الناس

٣ وايضاً ان اعظم شيءٍ ضرورةً لحراسة الانسان في ما يظهر هو طرد الشياطين وهو اخص شيءٍ بالسلاطين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل وفعل المعجزات وهو خاصٌّ بالقوات فاذاً تتولى هاتان المرتبتان الحراسة وليست خاصةً بالمرتبة السفلى فقط

لكن يعارض ذلك ان حراسة البشر تُخَص في مز ١١٠ بالملائكة الذين مرتبتهم ادنى المراتب كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩

والجواب ان يقال ان حراسة الانسان ضربان كما مرَّ في الفصل الآنف احداهما جزئية من حيث ان لكل انسان ملاكاً يتولى حراسته وهذه خاصةٌ بادنى المراتب الملكية التي من شانها ابلاغ الامور الحقيرة على ما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره واحقر شيءٍ في وظائف الملائكة العناية بما يرجع الى

خلاص الانسان الفرد . والثانية كلية وهي متكثرة بحسب اختلاف المراتب لانه كلما كان الفاعل اعمّ كان اعلى وعلى هذا لحراسة الجماعة البشرية الى مرتبة الرئاسات او روءساء الملائكة ومن ثمّه يقال لميخائيل الذي نسميه رئيس الملائكة احد الروءساء كما في دا ١٠ وحراسة جميع الطبائع الجسمية ايضاً الى القوات وحراسة الشياطين ايضاً الى السلاطين وحراسة الارواح الخيرة ايضاً الى الرئاسات او السيادات على ما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل

اذاً اجيب على الاول بانه يُحتمَل ان يكون مراد الذهبي الفم في قوله المورَد الملائكة الاعلين من ادنى المراتب الملكية لان في كل مرتبةٍ اوائل واواسط واواخر كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ويُحتمَل ان يكون الملائكة الاعلون موكّلين بحراسة المنتخَبين من الله لدرجة من المجد اعلى

وعلى الثاني بان ليس جميع الملائكة الذين يُرسَلون موكّلين بحراسة كل انسانٍ بل بعض المراتب موكلة بالحراسة الكلية على تفاوتٍ في الاكثر والاقل كما مرّ قريباً

وعلى الثالث بان الملائكة الادنين ايضاً يمارسون وظائف الاعلين من حيث يشتركون في شيء من مواهبهم ونسبتهم اليهم كنسبة منفذي قدرتهم وبهذا الاعتبار يقدر جميع ملائكة المرتبة السفلى ايضاً ان يطردوا الشياطين ويفعلوا المعجزات

الفصلُ الرّابعُ

في انه هل لجميع الناس ملائكة حارسة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس لجميع الناس ملائكة حارسة فقد قيل عن المسيح في فيلبي ٢ : ٧ « صائراً في شبه البشر وموجوداً كبشرٍ في الهيئة » فلو كان لجميع الناس ملائكة حارسة لكان للمسيح ايضاً ملاكٌ حارسٌ

وهذا غير لائق في ما يظهر لان المسيح اعظم من جميع الملائكة فاذاً ليس لجميع الناس ملائكة حارسة

٢ وايضاً ان آدم كان اول البشر كافةً . وهو لم يكن محل لحراسة ملاكٍ له في حال البرارة على الاقل اذ لم يكن في تلك الحال محفوفاً بشيءٍ من الاخطار . فاذاً ليس يتولى الملائكة حراسة جميع الناس

٣ وايضاً ان الغرض من حراسة الملائكة للناس هو ابلاغهم الحيوة الخالدة وحضهم على احسان العمل وكفايتهم شر وثبات الشياطين . والناس المعلوم هلاكهم بعلمٍ سابقٍ لن يبلغوا الحيوة الخالدة والكفرة وان عملوا الخير احياناً لكنهم لا يحسنون عمله اذ لا يعملونه بنيةٍ مستقيمة فان الايمان هو قِوَامُ النية كما قال اوغسطينوس في مقدمته على مز ٣١ ومجيء المسيح الدجال سيكون بعمل الشيطان كما في ٢ تسا ٢ . فاذاً ليس لجميع الناس ملائكةٌ حارسة

لكن يعارض ذلك قول ايرونيمس المورد في معارضة الفصل الثاني من هذا المبحث وهو ان لكل نفس ملاكاً موكلاً بحراستها

والجواب ان يقال ان مَثَلَ الانسان في هذه العاجلة مَثَلُ مسافرٍ في سبيلٍ الى وطنه وهو في هذا السبيل محفوف باخطار داخلية وخارجية كقوله في مز ١٤١: ٤ « أخفوا لي فخاً في الطريق الذي كنت سالكاً فيه » وكما يوكّل بالناس السالكين في سبيلٍ غير مأمونٍ من يحرسهم كذلك يُوكّل بكل انسان ما دام مسافراً ملاكٌ حارسٌ ومتى اتمّ السبيل فارقهُ الملاك الحارس ورافقهُ في السماء ملاكٌ مشاركٌ لهُ في ملك النعيم وفي جهنم شيطانٌ معذِّبٌ

اذاً اجيب على الاول بان المسيح باعتبار كونه انساناً كان متدبراً من كلمة الله مباشرةً فلم يكن بهِ حاجةٌ الى حراسة الملائكة وهو ايضاً باعتبار النفس كان مُدرِكاً وباعتبار انفعال البدن كان مسافراً وبهذا الاعتبار لم يكن مفتقراً الى

ملاك حارس على انه اعلى منهُ بل الى ملاكٍ خادمٍ على انه ادنى منه ومن ثمَّ قيل في متى ٤ : ١١ ان « ملائكة جاءته فصارت تخدمه »

وعلى الثاني بان الانسان لم يكن في حال البرارة في خطر داخلي لان جميع الاشياء كانت مترتبةً في الداخل كما مر في مب ٩٥ ف ٤ بل كان في خطر خارجيٍ بسبب مكايد الشيطان كما ثبت بالفعل ولهذا كان في حاجةٍ الى حراسة الملائكة

وعلى الثالث بان المعلوم هلاكهم بعلم ساق والكفرة والمسيح الدجال كما لا يفقدون مساعدة النطق الطبيعي الداخلية كذلك لا يفقدون المساعدة الخارجية المبذولة من الله للطبيعة البشرية باسرها وهي حراسة الملائكة التي وان لم تُسعدهم على استحقاق الحيوة الخالدة بالاعمال الصالحة لكنها تسعدهم على مجانبة بعض الشرور الممكن ان يضروا بها انفسهم وغيرهم لان الملائكة الاخيار لا يمكّنون الشياطين ايضاً من جميع الاضرار التي يرومونها وكذا المسيح الدجال لا يُحدِثُ كل ما يشاؤهُ من المضار

أَلفصلُ الخامسُ

في ان الملاك هل يتولى حراسة الانسان منذ ولادته

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لا يتولى حراسة الانسان منذ ولادتهِ فان الملائكة تُرسَل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما قال الرسول في عبرا ١ : ١٤ · والناس يشرعون في وراثة الخلاص حين يُعمَّدون · فاذاً انما يتولى الملاك حراسة الانسان منذ عماده لا منذ ولادته

٢ وايضاً ان حراسة الملائكة للناس انما هي انارتهم اياهم بطريقة التعليم وليس للاطفال قِبَلٌ بالتعليم لعدم تمييزهم · فاذاً لا تتولى الملائكة حراسة الاطفال

٣ وايضاً ان الاطفال الذين في الارحام يكون لهم في مدةٍ من الزمان نفس

ناطقة كما يكون لهم ذلك ايضاً بعد الولادة من الارحام · وليس لهم مدة وجودهم في الارحام ملائكةٌ موكلةٌ بحراستهم في ما يظهر لان خدَمة الكيسة ايضاً لا يمنحونهم الاسرار · فاذاً ليس يتولى الملائكة حراسة الناس حالاً منذ ولادتهم

لكن يعارض ذلك قول ايرونيمس في الموضع المتقدم ذكره « ان لكل نفس منذ اول ولادتها ملاكاً موكلاً بحراستها »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين كما قال اوريجانوس في خط ٢ على متى فذهب بعضٌ الى ان الملاك يتولى حراسة الانسان منذ العماد وذهب آخرون الى انه يتولاها منذ الولادة واقرَّه ايرونيمس في الموضع المتقدم ذكره وهو القول الاحق لان النعم التي يوليها اللهُ الانسانَ من حيث هو مسيحيٌّ تبتدئ منذ العماد كتناول الافخارستيا ونحوه واما ما يوليه اياه من حيث هو ذو طبيعة ناطقة فيؤتاهُ منذ حصول هذه الطبيعة لهُ بالولادة وهذه النعمة هي حراسة الملائكة كما يتضح مما تقدم في ف ١ و ٤ فالانسان اذن لهُ منذ ولادته ملاكٌ موكلٌ بحراستهِ

اذاً اجيب على الأول بانه اذا اعتُبِر حصول أثر الحراسة الاخير الذي هو ادراك الميراث فالملائكة انما تُرسَل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص فقط ١٠ الا انه لا تنتفي مع ذلك خدمة الملائكة عن الآخرين لانها وان لم يكن لها فيهم قوة على افازتهم بالخلاص الا ان لها قوةً على تجنيبهم شروراً كثيرة

وعلى الثاني بان أثر الحراسة الأقصى والاصيل هو الانارة في التعليم الأ ان لها ايضاً آثاراً اخرى كثيرة تلائم حال الاطفال وهي طرد الشياطين ودفع مضار اخرى جسمانية وروحانية

وعلى الثالث بان الطفل ما دام في رحم امه لا يكون منفصلاً عنها تمام الانفصال بل لا يزال متصلاً بها بصلةٍ ما وجزءاً منها على نحوٍ ما كما ان الثمرة

ما دامت في الشجرة فهي جزء منها ولذا يُحتمل ان يكون الملاك الحارس الوالدة حارساً ايضاً للجنين الذي في رحمها ولكنه متى وُلِدَ فانفصل عن والدته عُيّنَ له ملاكٌ حارسٌ قاله ايرونيمس في الموضع المار ذكره

ألفصلُ السادسُ

في ان الملاك الحارس هل يترك الانسان احياناً

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الملاك الحارس قد يترك احياناً الانسان الموكَّل بحراسته ففي ار ١٥ : ٩ بلسان الملائكة «عالجنا بابل فلم تشفَ فلنهجرها» وفي اش ٥ : ٥ «أُزيل سياجهُ فيكون مدوساً» اي حراسة الملائكة كما في الشارح

٢ وايضاً ان حراسة الله آصلُ من حراسة الملاك وقد يترك الله الانسان احياناً كقوله في مز ٢١ : ١ «يا الله الهي انظر اليَّ لماذا تركتني» فاذاً بالاولى يتركهُ الملاك الحارس

٣ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «متى كان الملائكة معنا لا يكونون في السماء» وقد يكونون احياناً في السماء. فاذاً قد يتركوننا احياناً

لكن يعارض ذلك ان الشياطين يحاربوننا دائماً كقوله في ١ بطرس ٥ : ٨ «ابليس خصمكم كالاسد الزائر يجول ملتمساً من يبتلعه» فاذاً بالاولى يحرسنا الملائكة الاخيار دائماً

والجواب ان يقال ان حراسة الملاك انما هي نوعٌ من انفاذ العناية الالهية في الناس كما يتضح مما تقدم في ف ٢ وواضحٌ ان ليس احدٌ من الناس ولا شيءٌ من الاشياء خارجاً بالكلية عن العناية الالهية. فان كل شيء تتعلق به العناية الكلية بالموجودات على قدر حصته من الوجود. وانما يقال ان الله بحسب ترتيب عنايته يترك الانسان من حيث يسمح بحدوث نقص فيه من جهة العقاب او

الذنب فلذا اذن يجب ان يقال ان الملاك الحارس ليس يترك الانسان بالكلية بل قد يتركهُ في شيءٍ اي من حيث لا يمنع وقوعه في بليةٍ او خطيئةٍ على مقتضى ترتيب الاحكام الالهية وبهذا المعنى يقال ان الملائكة تركت بابل وبيت اسرائيل لان الملائكة حرَّاسهما لم يمنعوا نزول البلاء بهما ٠

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والثاني

واجيب على الثالث بان الملاك وان ترك الانسان احيانًا باعتبار المكان لا يتركهُ باعتبار اثر الحراسة لانه متى كان ايضًا في السماء يعرف ما يحدث للانسان وهو لا يحتاج في الحركة المكانية الى فسحةٍ من الزمان بل يقدر ان يحضر حالاً

أَلفصلُ السابعُ

في ان الملائكة هل يتالمون من شرور الذين يحرسونهم

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يتالمون من شرور الذين يحرسونهم فني اش٣٣:٧ « ستبكي ملائكة السلام بكاءً مرًّا » ٠ والبكاء هو علامة الالم والحزن ٠ فاذًا يتالم الملائكة من شرور الذين يحرسونهم

٢ وايضًا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ « انما يحزننا ما يحدث على رغمنا » ٠ وهلاك الانسان المحروس يحدث على رغم الملاك الحارس ٠ فاذًا يحزن الملائكة من هلاك البشر

٣ وايضًا كان الحزن هو ضد الفرح كذلك الاثم هو ضد التوبة ٠ والملائكة تفرح بتوبة الاثيم فهي اذن تحزن من اثم البار

٤ وايضًا قال اوريجانوس في شرحهِ قول سفر العدد ١٨ كل ما يقدمونه من بواكير الآية « يُدعَى الملائكة الى القضاء ليُرَى ما اذا كان سقوط الناس من اهمالهم او من تواني الناس » ٠ ويحق لكلٍ ان يتالم من الشرور التي من اجلها

يُدعى الى القضاء · فالملائكة اذًا يتالمون من آثام الناس

لكن يعارض ذلك ان ليس من سعادةٍ كاملة حيث يكون الحزن والالم ومن ثمه قيل في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعد موتٌ ولا نوحٌ ولا صراخٌ ولا المٌ » وسعادة الملائكة كاملة فاذًا لا يتالمون من شيءٍ

والجواب ان يقال ليس يتالم الملائكة من آثام الناس ولا من عذابهم فان الحزن والالم لا يتعلقان الا بما يضاد الارادة كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره وليس يحدث في العالم شيءٌ مضادٌ لارادة الملائكة وسائر القديسين لان ارادتهم موافقة تمام الموافقة لترتيب العدل الالهي وليس يحدث في العالم الا ما يقضي بهِ او يسمح بهِ العدل الالهي ومن ثمه اذا اعتبرنا الامر على وجه الاطلاق فليس يحدث في العالم شيءٌ على خلاف ارادة القديسين فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ انما يقال اراديٌّ مطلقًا لما يريده مريد على وجه الخصوص باعتبار حالة فعلهِ اي باعتبار جميع قرائنهِ وان لم يكن اراديًا اذا اعتُبر بالاجمال كما ان النوتي لا يريد القاء البضاعة في البحر اذا اعتُبرَ ذلك بالاطلاق والاجمال لكنه يريده متى كانت النجاة في خطر فهو اذن اراديٌّ باكثر مما هو غير اراديٍّ كما قيل في الموضع المشار اليه · وعليه فالملائكة لا يريدون آثام الناس وعقابهم بالاطلاق والاجمال لكنهم يريدون ان يُرعى في ذلك ترتيب العدل الالهي الذي بحسبهِ يذوق بعضٌ العقاب ويُسمح لبعضٍ باقتراف الاثم

اذًا اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون المراد بالملائكة في كلام اشعيا المورَد رُسُل حزقيا الذين بكوا بسبب كلام ربشاقا كما في اش ٣٧ وهذا بحسب المعنى الحرفي واما اذا حُمِل ذلك على الملائكة الاخيار بحسب المعنى العلوي فيكون الكلام مجازًا لبيان ان الملائكة يريدون بالاجمال خلاص البشر فعلى هذا النحو

من الكلام تُسنَد مثل هذه الانفعالات الى الله والملائكة

وبما تقدم في جرم الفصل يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان للملائكة في توبة البشر واتمهم داعياً واحداً للفرح وهو اتمام ترتيب العناية الالهية

وعلى الرابع بان الملائكة يُدعَون الى القضاء بسبب آثام الناس لا على انهم مجرمون بل على انهم شهود ليقنعوا الناس بتوانيهم

أَلفصلُ الثَّامنُ

هل يجوز الخصام بين الملائكة

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الخصام ممتنعٌ بين الملائكة ففي ايوب ٢٥ : ٢ « صانع الوفاق في اعاليه » والخصام مقابلٌ للوفاق . فاذاً يمتنع الخصام بين الملائكة المستعلين

٢ وايضاً متى وجدت المحبة الكاملة والرئاسة العادلة امتنع الخصام . وكلا الامرين موجود في الملائكة . فاذاً يمتنع الخصام بينهم

٣ وايضاً لو قيل ان الملائكة يختصمون لاجل الذين يحرسونهم لوجب ان يكون احدهم متعصباً لفريقٍ والآخر لآخر واذا كان احد الفريقين محقاً كان الآخر مُبطِلاً قطعاً فيلزم تعصب الملاك الصالح للباطل وهذا محالٌ . فاذاً يمتنع الخصام بين الملائكة الاخيار

لكن يعارض ذلك قول جبرائيل في دا ١٠ : ١٣ « قد قاومني رئيس مملكة فارس واحداً وعشرين يوماً » والمراد برئيس مملكة فارس هنا الملاك الموكل بحراسة مملكة فارس . فاذاً قد تتقاوم الملائكة فيكون بينهم خصام

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة ثارت بسبب آية دانيال هذه فقال ايرونيمس في تفسيرها ان رئيس مملكة فارس هو الملاك الذي عارض في اطلاق

الشعب الاسرائيلي الذي كان دانيال يصلي لاجله وكان جبرائيل يقدم صلواته لله ولا خلف في هذه المقاومة لان احد روءساء الشياطين كان قد جرَّ اليهود المجلوّين الى فارس الى الخطيئة فقام ذلك حاجزاً في وجه صلوة دانيال الذي كان يصلي لاجلهم · وقال غريغوريوس في ادبياته ك١٧ ب٨ «كان رئيسُ مملكة فارس الملاكَ الصالحَ الموكَّل بحراسة تلك المملكة» وعلى هذا فاذا اريد معرفة كيفية ما يقال من تقاوُم الملائكة وجب ان يُعتبَر ان الاحكام الالهية تُصرَّف في الممالك المختلفة والبشر المختلفين بواسطة الملائكة والملائكة انما تجري افعالهم على حسب قضاء الله وقد يعرض ان يكون في الممالك المختلفة او البشر المختلفين حسنات او سيئات متضادة يترتب عليها ان يكون احدهم مروءوساً او رئيساً للآخر والملائكة لا يستطيعون سبيلاً الى معرفة ما يقضي بهِ في ذلك ترتيب الحكمة الالهية الاَّ بوحي من الله ولذلك يفتقرون الى استطلاع حكمة الله فيهِ وهكذا من حيث يستطلعون الارادة الالهية في شأن الحسنات المتضادة والمتنافية يقال انهم يتقاومون ليس لتضاد اراداتهم فانهم متفقون جميعاً على وجوب تنفيذ قضاء الله بل لتنافي ما يستطلعونه تعالى في شأنه

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

المبحثُ الرابعَ عشرَ بعد المئة

في محاربة الشياطين — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في محاربة الشياطين والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في ان الشياطين هل يحاربون البشر — ٢ في ان التجربة هل هي خاصة بالشيطان — ٣ في ان خطايا الناس هل تنشأ كلها عن محاربة او تجربة الشياطين — ٤ في ان الشياطين هل يقدرون ان يفعلوا معجزات حقيقية لخداع الناس — ٥ في ان الشياطين الذين يُغلَبون من الناس هل تُحظَر عليهم بسبب ذلك محاربة الناس

أَلفصلُ الأولُ

في ان الشياطين هل يحاربون البشر

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشياطين لا يحاربون البشر لان الملائكة يتولون حراسة البشر برسالة من الله. والشياطين لا يُرسَلون من الله لانهم يقصدون اهلاك النفوس والله يقصد انجاءها. فاذاً ليس يتولى الشياطين محاربة البشر

٢ وايضاً ليس في منازلة الضعيف للقوي والجاهل لذي الدهاء حالةٌ متكافئةٌ. والبشر ضعفاء وجُهَّالٌ والشياطين اقوياء ودهاةٌ. فاذاً ليس ينبغي ان يسمح الله الذي هو صانع كل عدالةٍ ان يحارب الشياطينُ البشر

٣ وايضاً يكفي لابتلاء الناس محاربة اللحم والعالم. والله يسمح بمحاربة مختاريه ابتلاءً لهم. فاذاً لا حاجة الى محاربة الشياطين اياهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٦: ١٢ «ان مصارعتنا ليست ضد اللحم والدم بل ضد الرئاسات والسلاطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة والارواح الشريرة في السماويات»

والجواب ان يقال ان محاربة الشياطين يجب فيها اعتبار امرين نفس المحاربة وترتيبها فالمحاربة صادرة عن خبث الشياطين الذين بحسدهم يحاولون منع نجاح البشر وبكبريائهم ينتحلون لانفسهم شبه السلطان الالهي فيوكلون بمحاربة البشر خدّاماً مخصوصين كما يخدم الملائكة الله في وظائف مخصوصة لخلاص البشر. وترتيب المحاربة صادر عن الله الذي يعرف ان يستخدم الشرور على طريقة منتظمة ويسوقها الى الخير. اما عند الملائكة فمرجع الحراسة وترتيبها الى الله على انهُ واضعها الاوَّل

اذاً اجيب على الاول بان الملائكة الاشرار يحاربون البشر على نحوين

احدهما باغرائهم بالخطيئة وبهذا المعنى لا يُرسَلون من الله للمحاربة بل قد يسمح لهم بها الله بحسب احكامه العادلة والثاني بمعاقبتهم اياهم و بهذا المعنى يرسَلون من الله كما أُرسِلَ الروحُ الكاذبُ لمعاقبة احاب ملك اسرائيل فان العقاب يسنَد الى الله على انهُ واضعهُ الاوَّل ومع ذلك فالشياطين الذين يرسَلون للعقاب يقصدون غير ما يقصدهُ مرسِلُهم فهم يعاقبون بغضاً وحسداً والله يرسلهم لاجل عدله

وعلى الثاني بان عدم تكافوء الحال في الحرب يقاص فيه الانسان بامرين اولي وهو نجدة النعمة الالهية وثانويٍّ وهو حراسة الملائكة ولهذا قال اليشاع لغلامه «لا تخف فان الذين معنا اكثر من الذين معهم» كما في ٤ ملوك ٦: ١٦

وعلى الثالث بان محاربة اللحم والعالم تكفي لابتلاء الضعف البشري لكنها لا تكفي لخبث الشياطين الذي يستخدم الامرين لمحاربة البشر غير ان هذا يرجع بترتيب الله الى مجد المختارين

ألفصلُ الثاني

هل التجربة خاصة بالشيطان

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان التجربة ليست خاصةً بالشيطان فقد ورد اسناد التجربة الى الله كقولهِ في تك ٢٢: ١ «جرَّبَ اللهُ ابراهيمَ» وقد تُسنَد الى اللحم والعالم ويقال ايضاً ان الانسان يجرب اللهَ والانسان. فاذاً ليست التجربة خاصةً بالشيطان

٢ وايضاً ان التجربة من شأن الجاهل. والشياطين يعلمون ما يُفعَل في حق البشر. فهم اذاً لا يجرّبون

٣ وايضاً ان التجربة سبيلٌ الى الخطيئة. ومحل الخطيئة الارادة. فاذاً من حيث يتعذر على الشياطين تغيير ارادة الانسان كما مرَّ في مب ١١١ ف ٢ يظهر ان التجربة ليست من شأنهم

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تسا ٣: ٥ « لئلاً يكون المجرّب قد جرّبكم »
قال الشارح « اي الشيطان الذي مهنتهُ التجربة »

والجواب ان يقال ان التجربة هي في الحقيقة امتحان شخصٍ والغرض من امتحان شخصٍ معرفة امرٍ يتعلق بهِ فكانت الغاية القريبة لكل مجرّبٍ هي العلم على انهُ قد يُرام من وراء العلم غايةٌ اخرى حسنة او قبيحة فالاولى كما اذا اراد مريدٌ ان يعلم حال شخصٍ من العلم او الفضيلة قصداً الى ترقيتهِ والثانية متى اراد ان يعلم ذلك في شخصٍ قصداً الى خداعهِ او إفساد امرهِ ومن ذلك يُرى كيف تُسند التجربة الى كثيرين على معانٍ مختلفة فيقال ان الانسان يجرّب اما ليعلمَ ومن هنا يقال ان تجربة الانسان لله اثمٌ لادعائهِ امتحان قدرته تعالى كمشككٍ فيها واما لينفع واما ليضر واما الشيطان فانما يجرب ليضر فقط بايقاعهِ الانسان في الخطيئة وبهذا المعنى يقال ان التجربة خاصة بهِ لان الانسان وان جرّب احياناً بهذا المعنى فهو انما يفعل ذلك باعتبار كونه خادماً للشيطان. واما الله فيقال انهُ يجرب ليَعلَم على حد ما يقال فلانٌ يَعلَم اي يُعلِم غيرَهُ وعليه قوله في تث ١٣: ٣ « ان الرب الهكم يجرّبكم ليُعلَم هل تحبونهُ » وتُسند التجربة ايضاً الى اللحم والعالم على انهما آلة او مادّة اي باعتبار ان الانسان يمكن معرفة حالهِ بانقياده او مدافعته لشهوات اللحم و باحتقاره نعيم الدنيا ومكارهها مما يتوسل الشيطان بهِ ايضاً لتجربة الانسان

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الشياطين انما يعلمون ما يُفعَل خارجاً في حق البشر واما حالة الانسان الداخلة فليس يعلمها الا الله الذي هو فاحص القلوب فان بعض الناس اميل الى رذيلةٍ منهم الى اخرى ولهذا كان الشيطان يجرب الانسان مستطلعاً حالته الباطنة ليجربه بتلك الرذيلة التي هو اليها اميل

وعلى الثالث بان الشيطان وان كان لا يستطيع تغيير ارادة الانسان لكنهُ يقدر كما مرَّ في مب ١١١ ف ٣ و٤ ان يغير نوعاً ما قواه السافلة التي وان كانت لا تقسر الارادة لكنها تميلها

الفصلُ الثالثُ

في ان الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا تنشأ عن تجربة الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « جماعة الشياطين هي علة جميع الشرور لهم ولغيرهم » وقال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ « كل خبثٍ وكل رجاسةٍ فهما مبتدعان من الشيطان »

٢ وايضاً ان كل خاطئ يصدق عليه قول الرب لليهود في يو ٨ : ٤٤ « انتم من ابٍ هو ابليس » وما ذلك الا باعتبار انهم انما كانوا يخطأُون بتلقين الشيطان

٣ وايضاً كما يوكَّل الملائكة بحراسة البشر كذلك يوكَّل الشياطين بمحاربتهم . وكل ما نفعلهُ من الخير يصدر عن تلقين الملائكة الاخيار لان الالهيات انما تبلغ الينا بواسطة الملائكة . فاذاً كل ما نفعلهُ من الشر يصدر عن تلقين الشيطان

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ٨٢ « ليست جميع افكارنا القبيحة مثارة من الشيطان بل قد تصدر احياناً عن حركة اختيارنا »

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال لهُ علة شيء على نحوين قصداً وتبعاً اما تبعاً فكما اذا أَحدث فاعلٌ استعداداً لمعلولٍ فيقال لهُ حينئذٍ علة ذلك المعلول على وجه التبعية والتمهيد كما لو قيل ان من يُيبِّس الحطب علةٌ لاحتراقه وبهذا المعنى يقال ان الشيطان هو علة جميع خطايانا لانهُ اغرى الانسان الاوَّل بالخطيئة فحصل من خطيئته عند الجنس البشري باسره ميلٌ الى جميع الخطايا وعلى هذا المعنى يجب حمل كلام الدمشقي وديونيسيوس المورَد في الاعتراض الاول واما

قصداً فمتى احدث شيء شيئاً مقصوداً منه بالذات وليس الشيطان بهذا المعنى علة كل خطيئة اذ لا تُقترف جميع الخطايا باغراء الشيطان بل منها ما يحدث عن الاختيار وفساد اللحم فقد قال اوريجانوس في كتاب المبادىء ٣ ب٢ «لو فُرِض عدم وجود الشيطان لكان ايضاً للبشر شهوة الطعام والنكاح ونحوها» مما قد يحدث فيه خللٌ كثيرٌ اذا لم تُقمَع هذه الشهوة بالعقل ولاسيما اذا قُدِّر فساد الطبيعة . وقمع هذه الشهوة وترتيبها خاضعٌ للاختيار فاذاً ليس من الضرورة ان تحصل جميع الخطايا باغراء الشيطان الا انه اذا حدث بعض الخطايا باغرائه فالناس انما يسقطون فيها «لاغترارهم الآن بمثل ما اغتر بهِ الابوان الاولان» كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ٣

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانهُ اذا اقترف الناس بعض الخطايا بغير اغراء الشيطان فانهم مع ذلك يصيرون بها ابناء الشيطان من حيث انه اول من خطىء فاقتدوا بهِ

وعلى الثالث بان الانسان يقدر ان يقترف خطيئة بنفسه لكنه ليس يقدر ان يعمل صلاحاً الا بالامداد الالهي الذي يحصل عليه الانسان بواسطة خدمة الملائكة ولهذا كان الملائكة يسعفوننا في جميع صالحاتنا الا ان خطايانا لا تصدر كلها باغراء الشياطين وان كان لا يوجد صنفٌ من الخطايا لا يصدر احياناً باغراء الشياطين

الفصل الرابع

في ان الشياطين هل يقدرون ان يخدعوا البشر ببعض المعجزات

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشياطين لا يقدرون ان يخدعوا البشر بمعجزاتٍ حقيقية . واقوى ما يكون فعل الشيطان في اعمال المسيح الدجال . وقد

قال الرسول في ٢ تسا ٢ : ٩ « يكون مجيئه بعمل الشيطان بكل قوة و بالعلامات والعجائب الكاذبة » فاذاً أولى ان لا ياتي الشياطين في غير ذلك الحين الاَّ بآيات كاذبة

٢ وايضاً ان المعجزات الصحيحة تحدث باستحالة في الاجسام · والشياطين لا يقدرون ان يحولوا جسماً الى طبيعة اخرى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ « ولست ارى ان جسماً انسانياً يجوز استحالته بوجه من الوجوه بعمل الشيطان او سلطانه الى اعضاء بهيمية » فاذاً ليس يقدر الشياطين ان يفعلوا معجزات صحيحة

٣ وايضاً لا قوة لدليل يتعلق بمتقابلين فلو جاز ان يفعل الشياطين معجزات صحيحة حملاً على اعتقاد امرٍ باطلٍ لم يكن في المعجزات الصحيحة قوة على اثبات حقية الايمان وهذا باطلٌ فقد قيل في مر ١٦ : ٢٠ « والرب كان يعمل معهم ويثبت الكلام بالآيات التي كانت تتبعه »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « كثيراً ما يُفعَل باعمالٍ سحرية معجزاتٌ تشبه تلك المعجزات التي يفعلها خدام الله »

والجواب ان يقال يتضح مما مرَّ في مب ١٠٥ ف ٨ ومب ١١٠ ف ٤ انهُ اذا اعتبرت المعجزة بمعناها الحقيقي فليس يقدر ان يفعل المعجزات لا الشياطين ولا مخلوقٌ آخر بل الله وحدهُ لان المعجزة في الحقيقة ما يُفعَل خارجاً عن نظام الطبيعة المخلوقة باسرها المندرج تحته كل قدرةٍ مخلوقة . لكن قد يقال معجزة بالفساحة لما يجاوز قدرة البشر واعتبارهم وبهذا المعنى يقدر الشياطين ان يفعلوا المعجزات اي الامور التي يتعجب منها البشر من حيث تجاوز قدرتهم ومعرفتهم فربما فعل انسانٌ ايضاً ما يجاوز قدرة انسانٍ آخر ومعرفته فحمل ذلك الآخر على التعجب من فعله حتى يخال ذلك على نحوٍ ما معجزةً على انهُ لا بدَّ من الانتباه الى ان ما يفعله

الشيطان ما نحسبهُ معجزاتٍ وان لم يكن حقيقةً من المعجزات الحقيقية في شيءٍ قد يكون اموراً حقيقيةً كما صنع سحرة فرعون بقوة الشياطين حياتٍ وضفادع حقيقية ولما هبطت نارٌ من السماء واكلت بدفعةٍ واحدةٍ عيال ايوب وغنمه وثار اعصارٌ فهدم بيته وقتل ابناءهُ (مما كان من اعمال الشيطان) لم يكن ذلك اشباحاً خيالية قالهُ اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٩

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يقال لاعمال المسيح الدجال انها آيات الكذب كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره اما لانه سيخدع المشاعر البشرية باشباح خيالية فيظهر انهُ يفعل ما ليس يفعل او لانهُ اذا كان ذلك معجزاتٍ حقيقية سيجرُّ مع ذلك من يصدق بهِ الى الكذب

وعلى الثاني بان الهيولى الجسمانية لا تنقاد لامر الملائكة اخياراً او اشراراً حتى يقدر الشياطين بقوتهم ان يحوّلوا الهيولى من صورةٍ الى اخرى كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٢ بل يقدرون ان يستخدموا لاتمام هذه المعلولات بعض البذور الموجودة في عناصر العالم كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٠٨ ولذا يجب ان يقال كل ما يمكن حدوثهُ من استحالة الجسمانيات ببعض القوى الطبيعية التي من جملتها البذور المتقدم ذكرها يجوز ان يحدث بفعل الشياطين بواسطة استخدام هذه البذور كاستحالة بعض الاشياء الى حيات او ضفادع مما يمكن تولده بالتعفن واما ما يمتنع حدوثه بقوة الطبيعة من استحالة الجسمانيات فلا يجوز اصلاً وقوعه حقيقةً بفعل الشياطين وذلك كاستحالة الجسم الانساني الى جسمٍ بهيمي وكبعث جسم الانسان الميت وما يظهر حدوثهُ من ذلك بفعل الشياطين فليس امراً حقيقياً بل ظاهرياً فقط وهذا يمكن حدوثه على نحوين من الداخل بان يغير الشيطان خيال الانسان بل مشاعره الجسمية ايضاً حتى يُرى الشيء على خلاف ما هو كما مرَّ في مب ١١١ ف ٣ و ٤ ويقال ان هذا قد يحدث

ايضاً بقوة بعض الجسمانيات ومن الخارج فان الشيطان الذي يقدر ان يكوّن لنفسه جسماً من الهواء في صورةٍ او شكلٍ ما حتى اذا تشكّل بهِ يظهر فيهِ على وجهٍ محسوسٍ يقدر ايضاً ان يشكّل كل شيء جسماني بكل صورةٍ جسمانية فيتشكل بها وهذا ما ارادهُ اوغسطينوس بقوله في مدينة الله ك١٨ ب١٨ «ان خيال الانسان الذي يتغير باصناف امور فائتة الحصر حين التفكر او الحلم ايضاً قد يبدو لمشاعر الغير متشكلاً بصورة بعض الحيوانات» وليس المراد بذلك ان قوة الانسان الخيالية او صورتها تبدو هي بعينها متشكلةً لحواس الغير بل ان الشيطان الذي يلقي في خيال انسانٍ صورةً ما يقدر ايضاً ان يُورد مثل هذه الصورة على حواس الغير

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ وهو « متى فعل السحرة مثل ما يفعل القديسون كان الغرض من ذلك المفعول ووجهه مختلفين فان غرض السحرة منهُ مجد انفسهم وغرض القديسين مجد الله والسحرة يفعلون ذلك بتصرفات سرية والقديسون يفعلونهُ بتصرفٍ علني وبامر الله الخاضع لهُ جميع المخلوقات »

ألفصلُ الخامسُ

في ان الشيطان الذي يُغلَب من انسان هل تُحظَر عليه المحاربة بسبب ذلك

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشيطان الذي يُغلَب من انسانٍ لا تُحظَر عليهِ المحاربة بسبب ذلك فان المسيح قد انتصر على مجرّبهِ انتصاراً مبيناً جداً فعاد مع ذلك الى محاربتهِ بحملهِ اليهود على قتلهِ . فاذاً غير صحيح ان الشيطان المغلوب يكف عن المحاربة

٢ وايضاً ان الاقتصاص ممن يسقط في الحرب مدعاةٌ الى ازدياد سعيرها . وليس ذلك من مقاصد رحمة الله . فاذاً لا تُحظَر المحاربة على الشياطين المغلوبين

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤ : ١١ « حينئذٍ تركهُ الشيطان » اي ترك المسيح الذي انتصر عليه

والجواب ان يقال ذهب بعضٌ الى انهُ متى غُلِب الشيطان امتنع عليهِ ان يجرب بعد ذلك انساناً لا بتلك الخطيئة ولا بغيرها · وذهب آخرون الى انه يقدر بعد ذلك ان يجرب غير الانسان الذي غلبهُ وهذا هُوَ الارجح اذا اريد انه لا يقدر ان يجرب الغالب الى حينٍ ما ومن ثمَّ قيل في لوقا ٤ « لما اتمَّ ابليس جميع التجارب انصرف عنهُ الى حين » ولهذا القول وجهان احدهما من جهة الرحمة الالهية فقد قال فم الذهب في كلامه على متى ٤ « لا يجرب الشيطان الناس ما اراد بل ما اذن الله بذلك لانهُ وان سمح بالتجربة زماناً يسيراً لكنهُ يدفعها بسبب ضعف الطبيعة » والاخر من جهة خبث الشيطان ولذا قال امبروسيوس في كلامهِ على لوقا ٤ « يخشى الشيطان ملازمة التجربة لانه يتحاشى كثرة الظفر عليهِ » واما ان الشيطان يعيد الكرَّة احياناً على من تركهُ فظاهر من قوله في متى ١٢ : ٤٤ « ارجع الى بيتي الذي خرجت منهُ »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين

المبحث الخامس عشر بعد المئة

في فعل الخليقة الجسمانية — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في فعل الخليقة الجسمانية وفي القدَر الذي يُسنَد الى بعض الاجرام · اما الافعال الجسمانية فالبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ هل شيءٌ من الاجسام فاعلٌ — ٢ هل يوجد في الاجسام مبادىء بذرية — ٣ هل الاجرام العلوية علةٌ لما يُفعَل هنا بالاجرام السفلية — ٤ هل هي علةٌ للافعال البشرية — ٥ هل الشياطين خاضعةٌ لافعالها — ٦ هل توجب ما يخضع لافعالها

ألفصلُ الاوَّلُ

هل شيءٌ من الاجسام فاعلٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس شيءٌ من الاجسام فاعلاً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٩ « من الاشياء ما هو مفعولٌ غير فاعل كالاجسام ومنها ما هو فاعلٌ غير مفعولٍ كالله ومنها ما هو فاعلٌ ومفعولٌ كالجواهر الروحانية »

٢ وايضاً كل فاعلٍ ما عدا الفاعل الاول يحتاج في فعله الى موضوعٍ يقبل فعلهُ · وليس دون الجوهر الجسماني جوهرٌ يقبل فعلهُ لان لهُ المقام الادنى في الموجودات · فاذاً ليس الجوهر الجسماني فاعلاً

٣ وايضاً كل جوهرٍ جسماني فهو منحصر بالكم · والكم يعوق الجوهر عن الحركة والفعل لكونه محيطاً بهِ وشاغلاً له كما يعوق السحاب الهواء عن قبول النور ودليل ذلك انه كلما ازدادت كمية الجسم ازداد رزانةً وثاقلاً عن الحركة · فاذاً ليس جوهرٌ جسمانيٌّ فاعلاً

٤ وايضاً ان قوة الفعل تحصل لكل فاعلٍ من قربهِ الى الفاعل الاول · والاجسام في نهاية البعد عن الفاعل الاول لكونهِ في غاية البساطة وهي في غاية التركيب · فاذاً ليس جسمٌ فاعلاً

٥ وايضاً لو كان جسمٌ فاعلاً لا يعدو ان يفعل اما الى صورةٍ جوهرية او الى صورةٍ عرضية لكنه ليس يفعل الى صورة جوهرية اذ ليس في الاجسام مبدأ للفعل الا كيفيةٌ فاعلة وهي عرضية ولا يجوز ان يكون العرض علةً لصورة جوهرية لان العلة افضل من المعلول · وكذا ليس يفعل الى صورةٍ عرضية لان العرض لا يتجاوز محله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ٤

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قال عن النار الجسمية عند ذكرهِ خاصياتها

في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ انها « بفعلها وقوتها تُظهر عظمتها للمواد المتأثرة منها »

والجواب ان يقال ان كون بعض الاجسام فاعلة ظاهر للحس غير ان بعضاً وهموا في افعال الاجسام على ثلاثة انحاء فمنهم من نفى الافعال عن الاجسام بالكلية وهذا مذهب ابن جبرول في كتاب ينبوع الحيوة حيث تمحّل اثبات عدم فعل شيء من الاجسام بحجج اشار اليها اشارة فقط وان كل ما يظهر انهُ من افعال الاجسام انما هو افعال قوة روحانية حالة في جميع الاجسام فهو ليس يُسند التسخين مثلاً الى النار بل الى القوة الروحانية الحالة فيها ويظهر ان هذا القول مفرعٌ على مذهب افلاطون فهو قد ذهب الى ان جميع الصور التي في الهيولى الجسمانية حاصلة بالمشاركة ومحدودة ومقيدة في هيولى معيّنة والصور المفارقة مطلقة تشبه ان تكون كلية وعلى هذا كان يقول بان الصور المفارقة عللٌ للصور التي في الهيولى فابن جبرول بناء على ان الصورة التي في الهيولى الجسمانية محدودة الى مادة مخصوصة متشخصة بالكم قال ان الصورة الجسمانية تعاق بالكم من حيث هو مبدأ التشخص عن ان تصل بفعلها الى مادةٍ اخرى وانما يقدر ان يتعدى بفعلهِ الى آخر الصورة الروحانية والمجردة الغير المنحصرة بالكم . غير ان هذه الحجة لا يلزم عنها ان الصورة الجسمانية ليست فاعلاً بل انها ليست فاعلاً كلياً لان ما كان خاصاً بشيء يجب ان تحصل المشاركة فيهِ بحسب حصولها في ذلك الشيء كما تحصل المشاركة في حقيقة المرئي بقدر حصولها في النور والتاثير الذي ليس شيئاً سوى صنع شيء بالفعل من خصائص الفعل الذاتية من حيث هو فعلٌ ومن ثمَّ كان كل فاعلٍ يفعل ما يشبههُ فاذاً من طريق ان شيئاً صورةٌ غير محدودة بهيولى مقيدة بالكم يكون فاعلاً مطلقاً وكلياً ومن طريق كونه صورةً محدودة الى هيولى معينة يكون فاعلاً مقيداً وجزئياً وعلى هذا لو كانت النار صورةً مجردة كما ذهب الافلاطونيون لكانت على نحوٍ ما علة لكل نارية واما صورة النار المعيّنة

التي في هيولى جسمانية معيَّنة فهي علةٌ لتلك النارية المخصوصة الصادرة من جسم معيَّن الى جسم معيَّن ومن ثمَّه كان هذا الفعل يحصل بماسَّة الجسمين غير ان ابن جبرول قد زاد على مذهب افلاطون فان افلاطون انما قال بالصور الجوهرية المفارقة فقط واما الاعراض فكان يردها الى المبدئين الماديين وهما الكبير والصغير اللذين هما الضدان الاولان عنده كالتخلخل والتكاثف عند غيره ولذلك صار افلاطون وابن سينا الذي تابعهُ في بعض اقواله الى ان الفواعل الجسمانية تفعل بحسب الصور العرضية بتهيئتها المادة الى الصورة الجوهرية واما الكمال الاخير الذي يحصل بحلول الصورة الجوهرية فهو صادرٌ عن مبدإٍ مجرد وهذا هو المذهب الثاني في فعل الاجسام وقد اسلفنا الكلام عليه في مب ٤٥ ف ٨ عند الكلام على الخلق · والمذهب الثالث هو مذهب ديمقراطيس الذي صار الى ان الفعل يحصل بسيحان الجواهر الفردة من الجسم الفاعل والانفعال يحصل بقبول هذه الجواهر الفردة في مسام الجسم المنفعل وقد ابطل ارسطو هذا القول في كتاب الكون والفساد م ٧٥ لاستلزامه ان الجسم لا ينفعل بكليته وان كمية الجسم الفاعل تنقص بفعلهِ وهذا بيِّن البطلان · فالحق اذًا ان الجسم من حيث هو موجود بالفعل يفعل في جسم آخر من حيث هو موجود بالقوة

اذًا اجيب على الأول بان المراد بقول اوغسطينوس المورد مطلق الطبيعة الجسمانية بجملتها اذ ليس دونها طبيعةٌ ادنى منها فتنفعل فيها كما تفعل الطبيعة الروحانية في الطبيعة الجسمانية والطبيعة الغير المخلوقة في الطبيعة المخلوقة والا فهناك جسمٌ دون جسمٍ آخر من حيث هو بالقوة الى ما للآخر بالفعل

وبذلك يتضح الجواب على الثاني ومع ذلك فان ما استدل بهِ ابن جبرول بقوله : يوجد شيءٌ محركٌ غير متحركٍ وهو مبدع الكائنات الاول اذًا بعكس ذلك يوجد شيءٌ متحركٌ ومنفعلٌ فقط : يجب التسليم بهِ الا ان ذلك هو

الهيولى الاولى التي هي قوة صرفة كما ان الله هو فعلٌ صرفٌ واما الجسم فهو مركبٌ من القوة والفعل ولذلك هو فاعلٌ ومنفعلٌ

وعلى الثالث بان الكمية لا تعوق الصورة الجسمانية عن الفعل بالاطلاق كما مرَّ في جرم الفصل بل انما تعوقها عن ان تكون فاعلاً كلياً من حيث تتشخص بحلولها في المادة المقيدة بالكم وما استُدِلَّ بهِ من ثقل الاجسام ليس بشيء اولاً لان زيادة الكمية ليست علة الثقل كما اثبته الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٤ م ٩ وثانياً لبطلان كون الثقل يجعل الحركة ابطأ بل كلما كان شيءٌ اثقل كانت حركته الخاصة بهِ اعظم وثالثاً لان الفعل لا يحصل بالحركة المكانية كما قال ديمقراطيس بل بصدور شيء من القوة الى الفعل

وعلى الرابع بان الجسم ليس ابعد الاشياء عن الله اذ انه مشترك بصورته في شيء من شبه الوجود الالهي بل ابعد الاشياء عن الله هو الهيولى الاولى اذ ليست فاعلاً بوجهٍ من الوجوه لكونها موجودة بالقوة فقط

وعلى الخامس بان الجسم يفعل الى الصورة العرضية والى الصورة الجوهرية فان الكيفية الفاعلة كالحرارة وان كانت عرضاً لكنها تفعل بقوة الصورة الجوهرية على انها آلةٌ لها فهي اذاً تقدر ان تفعل الى الصورة الجوهرية كما تفعل الحرارة الطبيعية الى تولُّد اللحم من حيث هي آلةٌ للنفس والى العرض بقوة نفسها. ومجاوزة العرض محله في الفعل ليست منافيةً لحقيقته بل انما ينافيها مجاوزته محلَّهُ في الوجود اللهمَّ الا ان يتصوَّر متصورٌ ان شيئاً واحداً بعينه يسيح من الفاعل الى المنفعل كما صار ديمقراطيس الى ان الفعل يحصل بسيحان الجواهر الفردة

ألفصلُ الثاني

هل يوجد في الهيولى الجسمانية مبادىء بذرية

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الهيولى الجسمانية مبادىء

بذرية فان المبدا يدل على شيء من حيث هو ذو وجود روحاني · وليس يوجد شيء في الهيولى الجسمانية وجودًا روحانيًا بل وجودًا جسمانيًا اي بحسب كيفية وجود ما هو موجود فيه · فاذًا ليس في الهيولى الجسمانية مبادىء بذرية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ « قد يفعل الشياطين بعض امور باستخدامهم بحركات خفية بعض البذور التي يعرفونها في العناصر » والمبادىء لا تُستخدَم بالحركة المكانية بل الاجسام فاذًا لا يجوز القول بان في الهيولى الجسمانية مبادىء بذرية

٣ وايضاً ان البذر مبدأ فعلي · وليس في الهيولى الجسمانية مبدأ فعلي اذ ليس من شأن الهيولى ان تفعل كما مرَّ في الفصل الآنف · فاذًا ليس في الهيولى الجسمانية مبادىء بذرية ·

٤ وايضاً يقال ان في الهيولى الجسمانية مبادىء عليَّة وهي تكفي لصدور الاشياء في ما يظهر · والمبادىء البذرية مغايرة لها فان المعجزات تحدث خارجاً عن المبادىء البذرية وليس خارجاً عن المبادىء العليَّة · فاذًا لا يجوز القول بان في الهيولى الجسمانية مبادىء بذرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ « ان لجميع الاشياء التي تتولد بطريقةٍ جسمانية ومرئية بذورًا خفيةً كامنةً في عناصر هذا العالم الجسمية »

والجواب ان يقال ان الاشياء تسمَّى عادةً من الاكمل كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ واكمل الاشياء في الطبيعة الجسمية هي الاجسام الحية ولذلك نقل اسم الطبيعة ايضاً من الاشياء الحية الى جميع الاشياء الطبيعية فقد قال الفيلسوف في الالهيات لـ٥ م ٥ ان اسم الطبيعة وُضع اولاً للدلالة على تولد الاحياء الذي يقال له ولادة ولما كانت الاحياء تتولد من مبدإٍ متصل كتولد الثمرة من

الشجرة والجنين من الأم المرتبط بها جُعِل اسم الطبيعة لكل مبدإ حركةٍ موجود في المتحرك . وواضحٌ ان المبدأ الفعلي والانفعالي لتولد الاحياء هو البذور التي منها تتولد الاحياء ومن ثَمَّ قد اصاب اوغسطينوس باطلاق المبادىء البذرية على جميع القوى الفعلية والانفعالية التي هي مبادىء التولدات والحركات الطبيعية على ان هذه القوى الفعلية والانفعالية يجوز اعتبار وجودها على انحاء مختلفة فهي اولاً موجودة بالاصالة والاولية في كلمة الله بحقائقها التصورية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٦ ب ١٠ و١٨ ثم هي موجودة في عناصر العالم حيث صدرت معاً منذ البدء وجودها في العلل الكلية . وهي ايضاً موجودة في ما يصدر عن العلل الكلية بحسب تعاقب الازمنة كما في خصوص نباتٍ او حيوانٍ وجودها في العلل الجزئية ثم هي موجودة في البذور التي تصدر عن الحيوان والنبات ولها الى المعلولات الاخرى الجزئية نسبة العلل الاولية الكلية الى المعلولات الأُوَل التي تصدرها

اذاً اجيب على الاول بان هذه القوى الفعلية والانفعالية في الاشياء الطبيعية وان لم يجز ان يقال لها مبادىء باعتبار وجودها في الهيولى الجسمانية لكنه يجوز ان يقال لها مبادىء بالنسبة الى اصلها من حيث هي حاصلةٌ عن المبادىء التصورية

وعلى الثاني بان هذه القوى الفعلية والانفعالية موجودةٌ في بعض اجزاء جسمانية متى استخدمها الشياطين بالحركة المكانية لاصدار بعض المعلولات يقال ان الشياطين يستخدمون البذور

وعلى الثالث بان بذر الذكر مبدأ فعليٌّ في توليد الحيوان و يجوز اطلاق البذر ايضاً على ما يحصل من جهة الانثى مما هو مبدأ انفعاليٌّ وهكذا يجوز ان يكون البذر شاملاً للقوى الفعلية والانفعالية

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس على هذه المبادىء البذرية مفهمٌ ظاهراً كونها مبادىء علّيّة ايضاً كما ان البذرعلةٌ ما فقد قال في كتاب الثالوث ٣ ب ٩ «كما ان الامهات حبليات بالاجنة كذلك العالم حبلان بعلل المولودات» نعم يجوز ان يقال للمبادىء التصورية مبادىء علية ولا يجوز ان يقال لها في الحقيقة مبادىء بذرية اذ ليس البذر مبدأ مجرداً والمعجزات لا تحدث خارجاً عن هذه المبادىء كما لا تحدث ايضاً خارجاً عن القوى الانفعالية المركّبة في الخليقة ليحدث بها كل ما امر بهِ الله واما قولهم انها تحدث خارجاً عن المبادىء البذرية فالمراد بهِ انها تحدث خارجاً عن القوى الفعلية الطبيعية والقوى الانفعالية المقابلة لها

أَلفصلُ الثالثُ

في ان الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية ليست علةً لما يحدث في الاجرام السفلية فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ب ٧ «ونحن نقول انها اي الاجرام السماوية ليست علة لكون شيء مما يكون او فساد ما يفسد لكنها آياتٌ للامطار ولتغيير حالة الهواء»

٢ وايضاً ان الفاعل والمادة يكفيان لفعل شيء · وفي السفليات مادة منفعلة وفيها ايضاً فواعل متضادة وهي الحرارة والبرودة ونحوها · فلا حاجة اذاً الى تعليل ما يحدث في هذا العالم السفلي بالاجرام العلوية

٣ وايضاً ان الفاعل يفعل ما يشبهه · ونحن نجد ان كل ما يحدث في هذا العالم السفلي يحدث بقبولهِ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك من الكيفيات التي لا وجود لها في الاجرام العلوية · فاذاً ليست الاجرام العلوية علةً لما يحدث هنا

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٦ «ليس شيءٌ اعظم

جسمية من جنسية الجسم » وليست جنسية الجسم معلولة للاجرام العلوية بدليل ان توأمين يولدان تحت برج واحد احدهما ذكر والاخر انثى . فاذاً ليست الاجرام العلوية علة لما يحدث هنا من الجسمانيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ « ما كان من الاجسام اكثف واسفل يدبر على نظام ما بما كان منها الطف واقدر » وقول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ « ان نور الشمس يفعل في توليد الاجسام المحسوسة ويحرك الى الحيوة ويغذو وينمي ويكمل »

والجواب ان يقال لما كانت كل كثرة صادرة عن الوحدة وكان غير المتحرك يلزم حالاً واحدة والمتحرك يتغير الى احوال متكثرة وجب ان يعتبر في الطبيعة باسرها ان كل متحرك صادر عن غير المتحرك ولهذا كلما كان شيء اقل تحركاً كان اولى بان يكون علة لما هو اكثر تحركاً والاجرام العلوية اقل تحركاً من سائر الاجسام اذ ليست تتحرك الا بالحركة المكانية فكانت حركات الاجرام السفلية التي هي مختلفة ومتكثرة ترجع الى حركة الجرم العلوي على انها علة لها

اذاً اجيب على الاول بان المراد بكلام الدمشقي ان الاجرام العلوية ليست العلة الاولى للكون والفساد في ما يحدث هنا خلافاً لمن كان يجعل هذه الاجرام آلهة

وعلى الثاني بان ليس في الاجرام السفلية من المبادئ الفعلية سوى كيفيات العناصر الفعلية التي هي الحرارة والبرودة ونحوهما فلو كانت الصورة الجوهرية التي في الاجرام السفلية لا تختلف الا بحسب هذه الاعراض التي جعل لها متقدمو الطبيعيين مبدأين وهما التخلخل والتكثف لم يكن حاجة الى جعل مبدإ فعلي فوق هذه الاجرام السفلية بل كانت بانفسها كافية للفعل الا ان من احسن اعتباره في ذلك ظهر له ان هذه الاعراض بمنزلة استعدادات مادية الى

ما للاجسام الطبيعية من الصور الجوهرية والمادة ليست كافيةً للفعل فلا بدَّ اذن من اثبات مبدإٍ فعليٍّ فوق هذه الاستعدادات المادية ومن ثمَّه اثبت الافلاطونيون الصور المفارقة التي بحسب المشاركة فيها تحصل الاجرام السفلية على الصور الجوهرية على ان هذا ايضاً قاصرٌ في ما يظهر لانهم يجعلون الصور المفارقة غير متحركة فتكون لازمةً حالاً واحدةً وهكذا يلزم عدم الاختلاف في كون الاجرام السفلية وفسادها وهذا بيّن البطلان فلا بدَّ اذن من اثبات مبدإٍ فعلي متحركٍ يكون بحضرته وغيبته علةً لاختلاف ما في الاجرام السفلية من الكون والفساد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٦ وهذا هو الاجرام العلوية فاذاً كل ما يولَد ويحرك الى النوع في هذه الاجرام السفلية فهو بمنزلة آلةٍ للجرم العلوي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك٢ م٢٦ ان الانسان والشمس يولدان الانسان

وعلى الثالث بان الاجرام العلوية ليست مشابهة للاجرام السفلية في النوع بل من حيث تشتمل في انفسها بقوتها الكلية على كل ما يتولد في الاجرام السفلية على حد قولنا ايضاً ان جميع الاشياء مشابهةٌ لله

وعلى الرابع بان الاجرام السفلية يختلف قبولها لافعال الاجرام العلوية باختلاف استعدادات المادة. وقد يحدث ان مادة الحَبَل الانساني لا تكون مستعدةً بالكلية الى جنس الذكَر فيتصور بعضها ذكراً وبعضها انثى ومن ثمه قد استدلَّ اوغسطينوس بهذا ايضاً على نفي التنجيم لان آثار النجوم تختلف في الجسمانيات ايضاً باختلاف استعداد المادة

الفصل الرابع

في ان الاجرام العلوية هل هي علة للافعال الانسانية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية علةٌ للافعال الانسانية

لانها لما كانت تتحرك من الجواهر الروحانية على ما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ و٣ كانت تفعل بقوتها على انها آلاتٌ لها· وتلك الجواهر الروحانية اعلى من انفسنا فيظهر اذن انها تقدر ان توءثر في انفسنا وهكذا تقدر ان تكون علةً للافعال الانسانية

٢ وايضاً كل مختلف الحال يُرَدُّ الى مبدإٍ ملازم حالاً واحدةً · والافعال الانسانية متغايرة مختلفة الاحوال· فيظهر انها تُرَدُّ الى حركات الاجرام العلوية الملازمة حالاً واحدةً على انها مبادىء لها

٣ وايضاً كثيراً ما تصدق أنباء المنجمين بوقائع الحروب وغيرها من الافعال الانسانية التي مبدوءها العقل والارادة فلو لم تكن الاجرام السماوية علةً للافعال الانسانية لامتنع ذلك عليهم فاذاً الاجرام السماوية هي علة الافعال الانسانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست الاجرام العلوية اصلاً علةً للافعال الانسانية»

والجواب ان يقال ان الاجرام السماوية توءثر في الاجسام بالاصالة وبالذات كما مرَّ في الفصل الآنف واما في قوى النفس التي هي افعالٌ لآلات جسمية فبالاصالة وبالعرض ضرورة ان افعال هذه القوى تتعطل بتعطل الآلات كما ان العين المعتكرة لا تُحسِن الابصار ولذا لو كان العقل والارادة من القوى المقيدة بآلاتٍ جسمية على ما اثبت بعضٌ من ان العقل غير مفترقٍ عن الحس للزم بالضرورة كون الاجرام العلويه علةً للانتخابات والافعال البشرية فيلزم كون الانسان يُدفَع الى افعاله بالغريزة الطبيعية كسائر الحيوانات التي ليس لها الا قوى نفسانية مقيدة بآلات جسمية لان ما يحدث في هذه السفليات بتاثير الاجرام العلوية يُفعَل بالطبع فيلزم ان ليس للانسان اختيارٌ بل افعالٌ معيَّنة كسائر الاشياء الطبيعية وهذا كله ظاهر الفساد ومنافٍ لما يُشاهَد من احوال

الناس . الا انهُ يجب ان يُعلَم ان الاجرام العلوية قد تؤثر في العقل والارادة بالتبعية و بالعرض اي من حيث ان كليهما يتلقى على نحوٍ ما من القوى السافلة المقيدة بآلاتٍ جسمية الا ان ذلك ليس يقع لكليهما على نحوٍ واحدٍ فان العقل يتلقى بالضرورة من القوى السافلة المدركة ولذا اذا تشوشت القوة الواهمة او المتصورة او الحافظة تشوش بالضرورة فعل العقل واما الارادة فلا تتبع بالضرورة ميل الشوق الادنى لانه وان كان للآلام التي في القوة الغضبية والشهوانية قوةٌ على عطف الارادة الا انه لا يزال في قدرة الارادة ان تتبع تلك الآلام او تنبذها ولهذا كان تاثير الاجرام العلوية الذي يتعلق بالقوى السافلة اقل اتصالاً بالارادة التي هي العلة القريبة للافعال الانسانية منهُ بالعقل فالقول اذن بان الاجرام العلوية هي علة الافعال الانسانية هو قول الذين لا يفرقون بين العقل والحس ومن ثمَّ قال بعض هؤلاء ان الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم ابو الناس والالهة [1] . واذ قد ثبت ان العقل والارادة ليسا فعلين لآلتين جسميتين امتنع كون الاجرام العلوية علة للافعال الانسانية

اذاً اجيب على الاول بان الجواهر الروحانية المحركة للاجرام العلوية تفعل في الجسمانيات بواسطة الاجرام العلوية واما في العقل الانساني فانما تفعل بالانارة بغير واسطة ولكنها لا تقدر ان تغير الارادة كما اسلفنا في مب ١١١ ف ٢

وعلى الثاني بانهُ كما ان اختلاف حال الحركات الجسمانية يُرَدُّ الى وحدة حال الحركات السماوية على انها علة لها كذلك اختلاف حال الافعال الصادرة عن العقل والارادة يرجع الى مبدإٍ ذي حالٍ واحدة وهو العقل الالهي والارادة الالهية

وعلى الثالث بان اكثر الناس يتبعون الآلام التي هي حركات الشوق الحسي

---

(١) هو من كلام هوميروس الشاعر ومراده بابي الناس والالهة الشمس

والتي تقدر الاجرام السماوية ان تساعد عليها والحكماء الذين يقمعون هذه الآلام قليل عديدهم ولهذا يصح ان تصدق انباء المنجمين باعتبار الاكثر وخصوصاً على وجه العموم لا على وجه الخصوص اذ لا يمتنع ان انساناً يقمع اهواءه باختياره ولهذا يقول المنجمون ايضاً ان الانسان الحكيم يتسلط على النجوم اي من حيث يتسلط على آلامه

ألفصلُ الخامسُ

في ان الاجرام العلوية هل تقدر ان تؤثر في الشياطين

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية تقدر ان تؤثر في الشياطين فانهم يعذبون بعض الناس في بعض اوقات الامتلاآت القمرية ولذلك يقال لهولاء الناس معترَون في روءوس الاهلة ولو لم يكن الشياطين خاضعين لتأثير الاجرام العلوية لامتنع ذلك . فالشياطين اذاً يخضعون لافعال الاجرام العلوية

٢ وايضاً ان مستدعي الارواح يرصدون بعض الابراج لاستدعاء الشياطين . ولو لم يكن الشياطين خاضعين للاجرام العلوية لم يكونوا يُستدعَون بها . فهم اذاً خاضعون لافعال الاجرام العلوية

٣ وايضاً ان الاجرام العلوية اقدر من الاجرام السفلية . والشياطين يُطرَدون ببعض الاجرام السفلية اي ببعض الاعشاب والحجارة والحيوانات وبعض الاصوات والالفاظ والتصاوير والاشكال كما رواه اوغسطينوس عن فرفوريوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ . فاولى اذن ان يكونوا خاضعين لفعل الاجرام العلوية

لكن يعارض ذلك ان الشياطين اعلى طبعاً من الاجرام العلوية . والفاعل اعلى من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ . فليس الشياطين اذن خاضعين لفعل الاجرام العلوية

والجواب ان يقال ان في الشياطين ثلاثة مذاهب الأول مذهب المشائين الذين ينفون وجود الشياطين ويثبتون ان ما يُسنَد اليهم في صناعة مستدعي الارواح انما يحدث بقوة الاجرام العلوية وهذا ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ عن فرفوريوس القائل « يختلق الناس في الارض قوات قادرة على اصدار ما تصدره النجوم من الآثار المختلفة » على ان هذا المذهب ظاهر الفساد فمعلومٌ بالتجربة ان الشياطين يفعلون اموراً كثيرة تعجز عنها قوة الاجرام العلوية كنطق المجانين بلغة يجهلونها وايرادهم اشعاراً ونصوصاً لم يعرفوها قط ويجعل مستدعي الارواح بعض التماثيل تتكلم وتتحرك واشباه ذلك وقد حمل هذا الافلاطونيون على القول بان الشياطين حيوانات ذات اجسام هوائية وانفس منفعلة كما رواه اوغسطينوس عن ابولاوس في مدينة الله ك ٨ ب ١٦ وهذا هو المذهب الثاني وعليه يجوز ان يقال ان الشياطين على هذا النحو خاضعون للاجرام العلوية كالناس على ما مرَّ في الفصل الآنف الا ان هذا القول باطل كما يتضح مما سلف في مب ٥١ ف ١ حيث قدَّمنا ان الشياطين جواهر عقلية غير متصلة بابدانٍ ومن ذلك يتضح انهم غير خاضعين لفعل الاجرام العلوية لا بالذات ولا بالعرض ولا بالاصالة ولا بالتبعية

اذاً اجيب على الاول بان تعذيب الشياطين للناس في بعض اوقات الامتلاآت القمرية يحدث لامرين اولاً ليشينوا خليقة الله وهي القمر كما قال ايرونيمس في ب ٤ على متى والذهبي الفم في خط ٥٨ على متى ب ١٧ وثانياً لانهم اذ كانوا لا يقدرون ان يفعلوا الا بواسطة القوى الطبيعية كما مرَّ في مب ١١٠ ف ٤ يعتبرون في افعالهم استعداد الاجسام للآثار المقصودة منهم وواضحٌ ان الدماغ هو اشد اجزاء البدن رطوبةً كما قال ارسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٥ ولذلك كان اشدها انفعالاً من القمر الذي من خاصيته تحريك

الرطوبة والقوى الحيوانية انما تستكمل في الدماغ ولذا كان الشياطين يشوشون مخيلة الانسان في بعض اوقات الامتلاآت القمرية متى وجدوا في الدماغ استعداداً لذلك

وعلى الثاني بان الشياطين انما يُستدعَون في بعض الابراج لسببين اما أولاً فلكي يُضِلّوا الناس فيعتقدوا ان في النجوم الوهية واما ثانياً فلانهم يجدون الهيولى الجسمانية في بعض الابراج اكثر استعداداً للآثار التي يُستدعَون لاجلها

وعلى الثالث بان الشياطين على ما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ٦ تجتذب باجناس مختلفة من الحجارة والاعشاب والاخشاب والحيوانات والاشعار والرسوم الاحتفالية لا كما تجتذب الحيوانات بالاطعمة بل كما تجتذب الارواح بالشعائر اي من حيث يؤدى لهم ذلك دلالة على الاكرام الالهي الذي يتوقون اليه جداً

ألفصلُ السادسُ

في ان الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتاثيرها

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية توجب ما يخضع لتاثيرها لانه يلزم من وجود العلة الكافية وجود المعلول بالضرورة · والاجرام العلوية علة كافية لمعلولاتها · فاذاً لما كانت الاجرام العلوية تجعل موجودة مع حركاتها واستعداداتها بالضرورة يظهر ان معلولاتها تحصل بالضرورة

٢ وايضاً ان أثر الفاعل يحصل في الهيولى بالضرورة متى كانت قدرة الفاعل بحيث تتناول الهيولى باسرها · وقدرة الاجرام العلوية تتناول هيولى الاجرام السفلية باسرها لكونها اعلى منها · فاذاً بالضرورة تقبل الهيولى الجسمانية آثار الاجرام العلوية

٣ وايضاً اذا كان اثر الجرم العلوي لا يحصل بالضرورة فانما ذلك لعلة مانعة وكل علة

جسمية قادرة ان تمنع أثر الجرم العلوي ترجع بالضرورة الى مبدإٍ علوي لان الاجرام العلوية علةٌ لكل ما يحدث هنا · ولان ذلك المبدا العلوي ايضاً ضروري يلزم ان يمتنع بالضرورة أثر الجرم العلوي الآخر فيكون كل ما يحدث هنا حادثاً بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة «وليس يمتنع ايضاً ان لا يحدث في الاجرام كثير مما تدل عليه العلائم العلوية كالامطار والرياح» فاذاً ليست جميع آثار الاجرام العلوية تحدث بالضرورة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة بعضها تقدم حلهُ وبعضها لا يزال مشكلاً فقد مرَّ في ف ٤ انهُ وان كانت الاجرام السماوية تؤثر بعض الاميال في الطبيعة الجسمانية الا ان الارادة لا تتبع بالضرورة تلك الاميال فلا يمتنع ان يتخلف بفعل الارادة أثر الاجرام السماوية ليس في الانسان فقط بل في سائر ما يتعلق به فعل الناس ايضاً · واما الاشياء الطبيعية فليس فيها مبدأ لهُ الخيار في ان يتبع او لا يتبع التاثيرات السماوية فيظهر اذن ان جميع الاشياء تحدث بالضرورة فيها على الاقل على قول بعض المتقدمين الذين اثبتوا ان لكل شيء علة وان وجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فانتجوا من ذلك ان جميع الاشياء تحدث بالضرورة على ان ارسطو ابطل هذا القول في الالهيات ك ٦ م ٥ من جهة كلا المبدأين اللذين اثبتوها اولاً لبطلان أن وجود كل علةٍ يستلزم بالضرورة وجود المعلول فمن العلل ما تصدر عنها معلولاتها لا بالضرورة بل في الغالب وقد تتخلف عنها في الاقل · الا انه اذ كانت معلولات هذه العلل لا تتخلف عنها في الاقل الا لعلةٍ مانعة يظهر ان هذه الحجة غير وافية بابطال ذلك المبدا لان منع تلك العلة ايضاً حادثٌ بالضرورة · ولذلك يجب ان يقال ثانياً كل موجود بالذات فلهُ علةٌ والموجود بالعرض لا علة لهُ اذ ليس في الحقيقة موجوداً لكونه

ليس في الحقيقة واحداً فان للابيض علةً وكذا الموسيقي واما الموسيقي الابيض فلا علة له لانهُ ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً ٠ وواضح ان العلة المانعة من فعل علة يصدر عنها معلولها في الغالب قد تساعد على ذلك الفعل بالعرض فلا يكون لهذه المساعدة علةٌ من حيث هي حاصلةٌ بالعرض ولذلك ربما يلزم عن هذه المساعدة لا يُسنَد الى علةٍ سابقة يلزم عنها بالضرورة كما ان تكوُّن جسمٍ ارضيٍ ناريٍ في الطبقة العليا من الهواء وهبوطه الى اسفل معلولٌ لقوةٍ سماوية وكذا ايضاً وجود مادةٍ قابلة الاحتراق على سطح الارض يمكن اسناده الى مبدإٍ سماويٍ واما ملاقاة النار الهابطة لهذه المادة واحراقها اياها فليس ذلك معلولاً لجسمٍ سماويٍ بل حاصلاً بالعرض وهكذا يتضح ان آثار الاجرام العلوية لا تحصل كلها بالضرورة

اذاً اجيب على الاول بان الاجرام العلوية انما تكون علة للآثار السفلية بواسطة العلل الجزئية السفلية التي قد تتخلف عنها معلولاتها في الاقل

وعلى الثاني بان قوة الجرم السماوي ليست غير متناهية فلا بد لحصول اثره من استعدادٍ معينٍ في المادة من جهة البعد المكاني وغيره من الاحوال ولهذا كما يمنع البعد المكاني من حصول اثر الجرم السماوي فان الشمس لا تفعل حرارتها في صاقص ما تفعلهُ في بلاد الحبشة كذلك كثافة المادة او البرودة او الحرارة او ما يشبه ذلك من الاحوال الاستعدادية قد يمنع من حصول اثر الجرم السماوي

وعلى الثالث بانه وان كانت العلة المانعة من حصول اثر علةٍ اخرى ترجع الى جرم سماوي على انهُ علتها الا انهُ اذ كان اجتماع علتين حاصلاً بالعرض لا يرجع الى علةٍ سماوية كما مرَّ في جرم الفصل

المبحثُ السادس عشرَ بعد المئة

في القَدَر – وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في القدر والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل —١ في ان القدر هل هو—٢ في انه في اي شيء هو – ٣ هل هو غير متحرك —٤ هل جميع الاشياء خاضعة لهُ

ألفصلُ الأولُ

في ان القَدَر هل هو شيءٌ ما

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان القَدَر ليس شيئاً فقد قال غريغوريوس في خط في الظهور « حاشا لقلوب المومنين ان تعتقد ان القدر شيء ما»

٢ وايضاً ما يحدث بالقدَر فليس يحدث بغير قصدٍ فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٩ « fatum (اي القَدَر) مشتق من fando اي القول» فليس يحدث بالقدر الا ما سبق فقالهُ وجزم بهِ جازمٌ · وما يحدث بقصدٍ فليس يحدث بالاتفاق او الخبطة · فاذاً لو كانت الاشياء تحدث بالقدر لم يكن فيها خبطةٌ واتفاقٌ

لكن يعارض ذلك ان ما ليس موجوداً فليس يصدق عليه حدٌّ وقد حد بويسيوس القدر في كتاب التعازي نث ٦ بانهُ « هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة بها تربط العناية الالهية كل شيء بنظامهِ » فالقدر اذن شيءٌ ما

والجواب ان يقال يُشاهَد في الكائنات السفلية حدوث بعض الاشياء بالاتفاق او الخبطة وقد يعرض ان يكون شيءٌ بالنسبة الى العلل السافلة اتفاقياً ولكنهُ بالنسبة الى علةٍ عالية مقصودٌ بالذات كما لو ارسل سيدٌ غلامين لهُ الى مكانٍ واحدٍ بعينهِ دون ان يعلم احدهما شيئاً من امر الآخر كان التقاؤهما بالنسبة اليهما اتفاقياً لحصولهِ على غير قصد احدٍ منهما وبالنسبة الى سيدهما الذي كان قد رتب ذلك غير اتفاقيٍ بل مقصوداً بالذات · فمن الناس من لم

يشأ ان يُسند ما يحدث في هذه السفليات من تلك الامور الاتفاقية الى علةٍ عالية وهؤلاء نفوا القدر والعناية كما روى اوغسطينوس عن توليوس في مدينة الله ك ٥ ب ٦ وهذا منافٍ لما مرَّ من الكلام على العناية في مب ٢٢ ف ٢ · ومنهم من اراد ان يسند جميع ما يحدث من الامور الاتفاقية في هذه السفليات طبيعية او انسانية الى علةٍ عالية وهي الاجرام العلوية وعلى هذا فليس القدر شيئاً سوى حالٍ من احوال النجوم فيما يصوَّر في الحشى او يُولَد كل واحد لكن هذا باطل من وجهين اما اولاً فمن جهة الامور الانسانية فقد اوضحنا في المبحث الآنف ف ٤ ان الافعال الانسانية لا تخضع لتأثير الاجرام العلوية الا بالعرض وبالتبع والعلة المقدِّرة لترتيبها ما يُفعَل بالقدر لابد ان تكون علة بالاصالة وبالذات لما يُفعَل · واما ثانياً فمن جهة كل ما يُفعَل بالعرض فقد مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ ان ما يحصل بالعرض ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً وكل فعلٍ طبيعيٍ فانهُ ينتهي الى واحدٍ ما فيستحيل اذن ان يكون ما يحصل بالعرض معلولاً بالذات لمبدإٍ فاعلٍ طبيعي · فاذاً ليس يمكن لطبيعة ان تفعل بالذات ان من يقصد حفر قبرٍ يصيب كنزاً وواضحٌ ان الجرم السماوي يفعل على طريقة المبدإ الطبيعي فتكون مفعولاته ايضاً في هذا العالم طبيعية فاذاً يمتنع ان تكون قوةٌ فاعليةٌ للجسم السماوي علة لما يُفعَل هنا بالعرض عن خبطةٍ او اتفاقٍ ولذلك فالحق ان يقال ان ما يُفعَل هنا بالعرض في الاشياء الطبيعية او الانسانية يُسنَد الى علةٍ مرتبةٍ لذلك ترتيباً سابقاً وهي العناية الالهية اذ لا مانع من ان مايحصل بالعرض يُعتبَر واحداً من عقلٍ ما والا لما استطاع العقل ان يصوغ هذه القضية وهي « حافر القبر يصيب كنزاً » وكما يقدر العقل ان يتصور ذلك يقدر ان يُحدِثهُ كما لو علم عالمٌ بوجود كنز دفين في مكانٍ ما فحمل فلاحاً جاهلاً بذلك على ان يحفر هناك قبراً وهكذا لا يمتنع ان ما يُفعَل هنا بالعرض على انه اتفاقيٌ

يسنَد الى علةٍ مرتّبةٍ تفعل بالعقل وخصوصاً العقل الالهي لان الله وحده يقدر ان يفعل في الارادة كما تقدم في مب ١٠٥ ف ٤ ومب ١٠٦ ف٢ ومب ١١١ ف ٢ وعلى هذا فترتيب الافعال الانسانية التي مبدؤها الارادة يجب اسناده الى الله وحده وهكذا من حيث ان كل ما يُفعَل هنا خاضعٌ للعناية الالهية باعتبار سابق ترتيبها لهُ ونطقها بهِ على نحوٍ ما يجوز لنا ان نثبت القدر وان ابى العلماء القديسون استعمال هذا الاسم بسبب الذين كانوا يخصونه بقوة اوضاع النجوم ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ك٥ ب ١ « لذلك من اسند الامور الانسانية الى القدر واراد بهِ ارادة الله او قدرته فليستمر على قولهِ هذا وليصلح تعبيره » وبهذا المعنى نفى غريغوريوس القدر

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانهُ لا يمتنع كون بعض الاشياء اتفاقية بالنسبة الى العلل القريبة لا بالنسبة الى العناية الالهية اذ بهذا الاعتبار لا يحدث في العالم شيء بغير قصد كما قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٤

الفصلُ الثاني

هل القدَر موجودٌ في المخلوقات

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان القدر غير موجود في المخلوقات فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك٥ ب ٨ و٩ « المراد بالقدَر ارادة الله او قدرته » . وارادة الله وقدرته ليست في المخلوقات بل في الله . فاذاً ليس القدَر في المخلوقات بل في الله

٢ وايضاً ان للقدَر الى ما يُفعَل بالقدر نسبة العلة كما يدل عليه طريقة التعبير . والعلة الكلية بالذات لما يفعل هنا بالعرض هي الله وحده كما مرّ في الفصل الآنف . فالقدر اذن موجودٌ في الله لا في المخلوقات

٣ وايضاً لو كان القدر في المخلوقات لكان اما جوهراً او عرضاً . وايّاً ما كان منهما يلزم تكثره بكثرة المخلوقات على ان القدر واحد فقط في ما يظهر . فيظهر اذن انه ليس في المخلوقات بل في الله

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « القدر هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة »

والجواب ان يقال ان العناية الالهية تحدث آثارها بالعلل المتوسطة كما يتضح مما مر في مب ١٠٣ ف ٦ فيجوز من ثمه اعتبار ترتيب الآثار على نحوين احدهما باعتبار وجود هذا الترتيب في الله وبهذا المعنى يقال لترتيب الآثار عناية والثاني باعتبار وجود هذا الترتيب في العلل المتوسطة المعينة من الله لاصدار بعض الآثار وبهذا المعنى يقال له قَدَر وهذا ما اراده بويسيوس بقوله في كتاب التعزية ٤ نث ٦ « ينفذ القدر ويحصل النظام القدري اما بواسطة الارواح الخادمة العناية الالهية او بواسطة النفس او الطبيعة باسرها او بواسطة حركات الاجرام السماوية او بقوة الملائكة او بحذاقة الشياطين المختلفة او ببعض هذه الاشياء او بكلها » وقد مرّ الكلام بالتفصيل على جميع ذلك في ف ١ وفي مب ١٠٤ ف ٢ ومب ١١١ ف ٢ . فيتضح اذن من ذلك ان القدر موجود في العلل المخلوقة باعتبار كونها معيّنة من الله لاصدار بعض المعلولات

اذاً اجيب على الاول بان ترتيب العلل الثانية الذي يسميه اوغسطينوس هناك سلسلة العلل لا يقال له قَدَر الا من حيث يتعلق بالله ولهذا انما يطلق القدر على قدرة الله او ارادته باعتبار معنى العليّة واما باعتبار حقيقته الذاتية فهو هيئة العلل الثانية او سلسلتها اي ترتيبها

وعلى الثاني بان القدَر يتضمن من حقيقة العليّة ما تتضمنه العلل الثانية اذ انما يراد به ترتيبها

وعلى الثالث بانهُ ليس المراد بالهيئة المأخوذة في حد القدر ما كانت من جنس الكيف بل المراد بها الترتيب وهو ليس جوهراً بل اضافة · وهذا الترتيب اذا اعتُبر بالنسبة الى مبدئه فهو واحدٌ فيكون القدر واحداً واذا اعتبر بالنسبة الى المعلولات او العلل المتوسطة كان متكثراً وعلى هذا المعنى قول ڤرجيليوس الشاعر « تجذبك اقدارك »

الفصلُ الثالثُ

هل القدر غير متحركٍ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان القدر ليس غير متحركٍ فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « إن نسبة سلسلة القدر المتحركة الى بساطة العناية الثابتة كنسبة القياس الى العقل وما يُولَّد الى ما هو موجودٌ والزمان الى السرمدية والدائرة الى النقطة المتوسطة »

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب٣ « اذا تحركنا تحرك ما فينا » والقدر « هيئةٌ حاصلةٌ في الاشياء المتحركة » كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٦ · فالقدر اذن متحركٌ

٣ وايضاً لو كان القدر غير متحرك لحدث ما يخضع لهُ على وجهٍ ضروري وغير متحركٍ · ويظهر ان اخضع شيءٍ للقدر هو الحوادث المسندة اليه فيلزم ان لا يكون في الاشياء حادث بل ان تحدث كلها بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في الموضع المتقدم ذكره « القدر هيئةٌ غير متحركةٍ »

والجواب ان يقال ان ترتيب العلل الثانية الذي نسميه بالقدر يجوز اعتباره على نحوين الاول بحسب العلل الثانية المرتَّبة على ذلك الوجه والثاني بالنسبة الى المبدإ الاول المرتِّبة منه وهو الله فذهب بعضٌ الى ان سلسلة العلل اي ترتيبها

ضرورية في نفسها بمعنى ان كل شيء يحدث بالضرورة لان لكل معلول علة ووجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلول الا ان هذا يتضح بطلانه بما مرّ في المبحث الآنف ف ٦ ·وذهب آخرون الى عكس ذلك اي الى ان القدر متحرك حتى باعتبار تعلقه بالعناية الالهية وعلى هذا كان يقول المصريون ان القدر يمكن تحويله بعض الضحايا كما رواه غريغوريوس النيصي في كتاب النفس ب ٣٦ الا ان هذا القول قد أُبطِلَ في مب ٢٣ ف ٨ لما فيه من المنافاة لثبات العناية الالهية · فالحق اذن ان يقال ان القدَر باعتبار العلل الثانية متحركٌ وباعتبار خضوعه للعناية الالهية ثابتٌ لا بثبات الضرورة المطلقة بل بثبات الضرورة الشرطية على حدّ ما يقال ان قولنا « اذا سبق علم الله بهذا فسيكون » شرطيةٌ صادقة او ضرورية · ولهذا بعد ان قال بويسيوس ان سلسلة القدر متحركة قال ايضاً ان هذه السلسلة لصدورها عن مبادىء العناية الغير المتحركة هي ايضاً بالضرورة غير متحركة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الرابعُ

هل كل شيء خاضعٌ للقدَر

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل شيء خاضعٌ للقدر فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٢ نث ٦ « ان سلسلة القدر تحرك السماء والكواكب وتعدّل بين العناصر وتلبسها صوراً متغايرة بتحويل احدها الى الآخر وهي تجدد كل مولودٍ ومفقودٍ بصدور مثله من الاجنة والبذور وتقيد افعال الناس وحظوظهم برباط من العلل غير منحلٍ » فاذاً ليس يخرج شيءٌ في ما يظهر عن حكم سلسلة القدر

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٨ « القدر شيءٌ ما باعتبار

نسبته الى ارادة الله وقدرته وارادة الله علةٌ لكل ما يحدث كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٣ و٩ . فاذاً كل شيء خاضعٌ للقدر

٣ وايضاً ان القدر هيئة حاصلةٌ في الاشياء المتحركة كما قال بويسيوس · وجميع المخلوقات متحركة والله وحده غير متحركٍ كما مرَّ في مب ١٩ ف ١ و٢ · فالقدر اذن حاصل في جميع المخلوقات

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٦ « من الاشياء المندرجة تحت العناية ما يفوق سلسلة القدر »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف٢ ان القدر هو ترتيب العلل الثانية وسوقها الى المعلولات المقصودة من الله فاذاً كل ما يخضع للعلل الثانية فهو خاضعٌ للقدر ايضاً · واذا كانت بعض الاشياء تصدر عن الله مباشرةً فهي لا تخضع للقدر لعدم خضوعها للعلل الثانية وذلك كخلق الاشياء وتمجيد الجواهر الروحانية وما اشبه ذلك وهذا ما اراده بويسيوس بقولهِ في الموضع المتقدم ذكره « ما كان قريباً الى العناية الأُولى لاستقراره على وجهٍ ثابتٍ يجاوز ترتيب التحرك القَدَري » ومن ذلك يتضح ايضاً انهُ كلما كان شيء ابعد عن العقل الأَول كان اكثر تقيداً بالقدر لكونه اخضع لضرورة العلل الثانية

اذاً اجيب على الاول بان كل ما ذُكِر هناك يصدر عن الله بواسطة العلل الثانية فكان مندرجاً تحت سلسلة القدر وليس كذلك حكم سائر الاشياء كما تقدم قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان نسبة القدر الى ارادة الله وقدرته انما هي باعتبار كونهما المبدأ الاول · فليس يلزم ان يخضع لهُ كل ما يخضع لها كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه وان كانت جميع المخلوقات متحركةً على نحوٍ ما الا ان بعضها لا يصدر عن العلل المخلوقة المتحركة فلا يخضع للقدر كما مرَّ في جرم الفصل

المبحث السابع عشر بعد المئة

في ما يتعلق بفعل الانسان — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق بفعل الانسان المركب من الخليقة الروحانية والجسمانية واولاً في فعل الانسان ثم في تناسل الناس · اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في انه هل يقدر الناس ان يعلم احدهم الآخر باحداثه العلم فيه — ٢ هل يقدر الانسان ان يعلم الملاك — ٣ هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمانية — ٤ في ان نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام بالحركة المكانية

الفصل الاول

هل يقدر الانسان ان يعلم انساناً اخر

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان انساناً لا يقدر ان يعلّم انساناً آخر فقد قال الرب في متى ٢٣:٨ « لا تُدعَوا معلمين » وكتب على ذلك ايرونيمس « لئلا تصفوا الناس بصفة المجد الالهي » فالمعلمية اذن خاصةٌ بالمجد الالهي · على ان التعليم خاصٌ بالمعلم فهو اذن غير مقدور للانسان بل خاصٌ بالله

٢ وايضاً لو كان يعلّم انسانٌ آخر لم يكن ذلك الا من حيث يفعل بعلمه لاحداث العلم في آخر · والكيفية التي بها يفعل فاعلٌ لاصدار مثله كيفيةٌ فعليةٌ · فيلزم كون العلم كيفيةً فعليةً كالحرارة

٣ وايضاً لا بد لحصول العلم من النور العقلي وشبح الشيء المعقول · وليس يقدر انسانٌ ان يحدث شيئاً منهما في آخر · فاذاً ليس يقدر الانسان ان يحدث العلم في آخر بالتعليم

٤ وايضاً ان المعلم ليس يفعل في التلميذ شيئاً سوى ان يورد له بعض الدلائل اما بالالفاظ الدالة على معانٍ او بالاشارات وليس يقدر احدٌ ان يعلّم غيره بمعنى ان يحدث فيه العلم بايراد الدلائل لانهُ لا يعدو ان يورد لهُ دلائل امور

معلومةٍ او امورٍ مجهولةٍ فان اورد لهُ دلائل امور معلومة كان العلم حاصلاً له قبل ذلك فلا يستفيده من المعلم وان اورد لهُ دلائل امور مجهولة لم يستفد بهذه الدلائل شيئاً كما انهُ لو اورد موردٌ للاتيني الفاظاً يونانية يجهل معناها لا يقدر بذلك ان يعلّمهُ. فاذاً ليس يقدر انسان ان يُحدِث العلم في انسانٍ آخر بتعليمهِ اياه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيم ٢: ٧ « نُصِبتُ انا لها كارزاً ورسولاً .. معلّماً للامم في الايمان والحق »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة اقوالاً مختلفة فذهب ابن رشد الى ان لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً كما مرَّ في مب ٧٦ ف ١ و٢ ومب ٧٩ ف ٥ وهذا يستلزم ان لجميع الناس اشباحاً معقولة غير مختلفة و بناءً على ذلك قال بان انساناً ليس يُحدِث في آخر بالتعليم علماً مغايراً لعلمهِ بل يشركه في علمه عينه بتحريكه اياه الى ان يرتب في نفسه الاخيلة فتتهيأ على ما ينبغي للادراك العقلي. وهذا القول صحيحٌ من جهة ان العلم الذي في التلميذ وفي المعلم واحدٌ بعينهِ اذا اعتُبِرَت العينية من جهة وحدة المعلوم لان حقيقة ما يعلم التلميذ والمعلم واحدة بعينها واما من جهة ان لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً واشباحاً معقولة غير مختلفة الا باختلاف الاخيلة فقط فهو باطلٌ كما مرَّ في المواضع المشار اليها. وذهب الافلاطونيون الى ان العلم حاصل لانفسنا منذ البدء بالمشاركة في الصور المفارقة على ما تقدم في مب ٨٤ ف ٣ و٤ الا ان اتصال النفس بالبدن عائقٌ لها عن ملاحظة ما تعلمهُ بحسب اختيارها وعلى هذا فالتلميذ ليس يستفيد من المعلم علماً جديداً بل يُنبَّه منهُ فقط الى ملاحظة ما يعلمهُ فلا يكون التعلم على ذلك الا التذكر وبناءً على ذلك وضعوا ايضاً ان الفواعل الطبيعية تهيئ فقط لقبول الصور التي تستفيدها المادة الجسمانية بالمشاركة في المُثُل المفارقة لكن هذا

القول قد ابطلناهُ في مب ٧٩ ف ٢ ومب ٨٤ ف٣ و٤ حيث اوضحنا ان عقل النفس الانسانية الهيولاني هو بالقوة المحضة الى المعقولات كما قال ذلك ايضاً ارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٤ · فالحق اذن ان يقال ان المعلم يُحدِث العلم في المتعلم باخراجه اياه من القوة الى الفعل كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢ · وبيان ذلك ان المعلولات الصادرة عن مبدإٍ خارجٍ بعضها يصدر عن مبدإٍ خارجٍ فقط كحدوث صورة البيت في المادة عن الصناعة فقط وبعضها يصدر تارةً عن مبدإٍ خارجٍ وتارةً عن مبدإٍ داخلٍ كحدوث الصحة في المريض تارةً عن مبدإٍ خارجٍ اي عن صناعة الطب وتارةً عن مبدإٍ داخلٍ كشفاء مريض بقوة الطبيعة · وهذه المعلولات يجب فيها اعتبار امرين احدهما ان الصناعة تحذو في فعلها حذو الطبيعة فكما ان الطبيعة تشفي المريض بافساد المادة المسببة المرض وتوجيهها الى وجهةٍ ما ودفعها كذلك الصناعة ايضاً · وايضاً فالمبدأُ الخارج الذي هو الصناعة لا يفعل على انهُ فاعلٌ اصيلٌ بل على انهُ معاونٌ للفاعل الاصيل الذي هو المبدأُ الداخل بتقويته اياه وتقديمه لهُ الادوات والمعاون التي تستعين بها الطبيعة على اصدار الاثر كما يقوّي الطبيبُ الطبيعة ويُمِدُّها بالاطعمة والادوية التي تستعين بها على الغرض المقصود · والعلم يحصل في الانسان عن مبدإٍ داخلٍ كما يظهر في من يُحصِّل العلم بالاستنباط وعن مبدإٍ خارجٍ كما يظهر في من يتعلم فان لكل انسان في فطرتهِ مبدأ للعلم وهو نور العقل الفعال الذي بهِ تدرَك طبعاً بالبداهة منذ البدء بعض مبادىء كلية لجميع العلوم فمن طبّق هذه المبادىء الكلية على بعض الجزئيات التي يحصل عنده بالحس حفظها وتجربتها فذاك يحصِّل بالاستنباط علم ما لم يكن يعلمه منتقلاً من المعلومات الى المجهولات ولذا فكل معلم يتأدى بالتلميذ مما يعلمهُ الى معرفة ما كان جاهلاً لهُ كقولهِ في كتاب تحليل القياس ب ١ « كل علمٍ فانما يحصل عن معرفةٍ سابقة »

والمعلم يتادى بالتلميذ من المعلومات الى المجهولات على نحوين اما اولاً فبتقديمه له بعض المعاون او الآلات التي يستعين بها عقله على كسب العلم كايراده له قضايا اخص يستطيع التلميذ مع ذلك ان يحكم فيها من المعلومات السابقة او كايراده له دلائل محسوسة يهتدي بها عقل الطالب الى معرفة الحق المجهول . واما ثانياً فبتعزيزه عقل الطالب ليس بافاضته عليه قوة فعلية من مثل طبيعة اعلى كما اسلفنا في مب ١٠٦ ف١ ومب ١١١ ف١ عند الكلام على الملائكة المنيرة لاتحاد جميع العقول البشرية في رتبة الطبيعة بل ببيان النسبة بين المبادىء والنتائج فربما لا يكون حاصلاً للتلميذ بنفسه من القوة التصديقية ما يقدر به على استخراج النتائج من المبادىء ولذا قيل في كتاب البرهان م ٥ « البرهان قياسٌ يفيد العلم » وعلى هذا فمن ياتي بالبرهان فهو يفيد السامع العلم

اذاً اجيب على الاول بان للمعلم فعلاً خارجياً فقط كالطبيب الشافي على ما تقدم في جرم الفصل وكما ان الطبيعة الداخلية هي العلة الاصلية للشفاء كذلك النور العقلي الداخلي هو العلة الاصلية للعلم وكلا هذين الامرين صادرٌ عن الله ومن ثمه كما قيل عن الله في مز ١٠٢: ٣ « الذي يشفي جميع امراضك » قيل عنهُ ايضاً في مز ٩٣: ١٠ « الذي يعلّم الانسانَ العلمَ » من حيث يرتسم علينا نور وجهه الذي به يتجلى لنا كل شيء

وعلى الثاني بان المعلم لا يحدث العلم في التلميذ على طريقة الفاعل الطبيعي كما قال ابن رشد معترضاً في كتاب النفس ٣ حا ٥ فلا يلزم اذن كون العلم كيفية فعلية بل هو مبدأٌ يهتدي به صاحبهُ في ما يعملهُ

وعلى الثالث بان المعلم لا يحدث في التلميذ النور المعقول ولا يحدث فيه ايضاً قصداً الاشباح المعقولة بل يحركه بتعليمه الى ان يصوغ بقوة عقله الصور المعقولة التي يورد لهُ دلائلها في الخارج

وعلى الرابع بان الدلائل التي يوردها المعلم للتلميذ هي دلائل امورٍ معلومة بوجهٍ اجمالي مختلطٍ ولكنها غير معلومةٍ بوجه الخصوص والتفصيل فمتى حصل حاصلٌ بنفسه على العلم لا يجوز ان يقال انهُ يعلّم نفسهُ او معلّمٌ لنفسهِ اذ لم يكن لهُ من قبل علمٌ كاملٌ كما يجب ان يكون للمعلم

أَلفصلُ الثاني

هل يقدر الناس ان يُعلّموا الملائكة

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الناس يقدرون ان يعلّموا الملائكة فقد قال الرسول في افسس ٣: ١٠ «لتُعلَم حكمة الله المتنوعة لدى الرئاسات والسلاطين في السماويات بالكنيسة» والكنيسة هي جماعة الناس المؤمنين. فاذًا يعلم الملائكة بعض الاشياء بواسطة الناس

٢ وايضاً ان الملائكة الاعلين الذين يستنيرون في الامور الالهية من الله مباشرةً يقدرون ان يفقّهوا الملائكة الادنين كما مرَّ في مب ١٠٦ ف ١ و٣ ومن الناس من يتفقه في الامور الالهية من كلمة الله مباشرةً كما يظهر بالخصوص في الرسل كقولهِ في عبر ١: ٢ «كلمنا اخيراً في هذه الايام في الابن» فاذاً قد قدر بعض الناس على تعليم بعض الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة الادنين يتفقهون من الملائكة الاعلين. وبعض الناس اعلى من بعض الملائكة فان بعض الناس يرتقون الى اعلى مراتب الملائكة كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل. فاذاً يجوز ان يفقه بعض الناس بعض الملائكة الادنين في الامور الالهية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ مقا ١ ان «جميع الانارات الالهية تبلغ الى الناس بواسطة الملائكة» فاذاً ليس يتفقه الملائكة من الناس في الامور الالهية

والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلين بكشفهم لهم افكارهم كما مرَّ في مب١٠٧ ف٢ الا ان الملائكة الاعلين لا يستنيرون من الادنين في الامور الالهية · وواضحٌ ان الناس الاعلين يخضعون للملائكة الادنين بنفس الوجه الذي بهِ يخضع الملائكة الادنون للملائكة الاعلين وهذا بيّن من قوله تعالى في متى ١١:١١ «لم يقم في مواليد النساء اعظم من يوحنا المعمدان ولكن الاصغر في ملكوت السماء اعظم منهُ» فاذًا لا يستنير الملائكة اصلاً من الناس في الامور الالهية ولكن الناس يقدرون ان يكشفوا افكار قلوبهم للملائكة بطريق التخاطب لان معرفة خفايا القلوب خاصة بالله وحده

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد شرح آية الرسول هذه في شرح تك ك١٥ ب١٩ بقوله ان «الرسول كان قال قبلها : لي انا اصغر القديسين جميعًا أُعطيت هذه النعمة ان اوضح للجميع ما تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتومًا في الله : قلت مكتومًا بحيث كانت مع ذلك حكمة الله المتنوعة معلومةً لدى الرئاسات والسلاطين في السماويات بالكنيسة · فكانه قال ان هذا السر كان مكتومًا عن الناس بحيث كان معلومًا للكنيسة السماوية المؤلفة من الرئاسات والسلاطين منذ الدهور لا قبل الدهور لان الكنيسة كانت اولاً حيث يجب ان تتألف كنيسة الناس ايضًا بعد القيامة» · ويجوز ايضًا ان يكون المراد بذلك ان «ذلك المكتوم لا يعرفهُ الملائكة في الله فقط بل يرونهُ في هذا العالم ايضًا عند ما يتمُّ ويُعلَن» كما قال اوغسطينوس ايضًا في الموضع المشار اليه وعلى هذا فمن حيث ان اسرار المسيح والكنيسة تمت بالرسل انكشف منها للملائكة امورٌ كانت من قبل مكتومة عنهم وعلى هذا المعنى يجوز حمل قول ايرونيمس في شرحه هذه الآية «عرف الملائكة بعض الاسرار من بشارة الرسل» اي لان هذه الاسرار كانت تتم في واقع الامر ببشارة الرسل كاهتداء الامم الذي حصل ببشارة بولس الرسول وعليه

كلامه في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثاني بان الرسل كانوا يتفقهون من كلمة الله مباشرةً لا بحسب لاهوته بل بحسب مخاطبة ناسوته لهم فلا يلزم ما اعتُرض بهِ

وعلى الثالث بانهُ قد يكون بعض الناس اعظم من بعض الملائكة حتى في حال هذه العاجلة لكن لا بالفعل بل بالقوة اي من حيث ان لهم من وفرة المحبة ما يقوون بهِ على استحقاق درجةٍ من السعادة اعظم من درجة بعض الملائكة وذلك على حد قولنا ان بذر شجرةٍ كبيرة لاعظم بالقوة من شجرةٍ صغيرة مع كونه اصغر منها جداً بالفعل

ألفصلُ الثالثُ

في ان الانسان هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمانية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الانسان يقدر بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمانية فقد قال غريغوريوس في محا ٢ ب ٣٠ « يفعل القديسون المعجزات تارةً بالصلوة وتارةً بالقوة كبطرس الذي اقام طابيتا من الموت بصلاته وامات حننيا وسفّيرا الكاذبين بتوبيخهِ اياهما » وعند فعل المعجزات يحصل شيءٌ من التغيير في الهيولى الجسمانية. فاذاً يقدر الناس بقوة نفوسهم ان يغيروا الهيولى الجسمانية

٢ وايضاً قد كتب الشارح على قول الرسول في غلا ٣ « من الذي سحركم حتى لا تطيعوا الحق » ما نصه « ان لبعض الناس اعيناً محرقة تصيب الغير بسوءٍ ولا سيما الاطفال بمجرد النظر » وهذا يتعذر لو لم يكن في النفس قدرة على تغيير الهيولى الجسمانية. فاذاً يقدر الانسان بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمانية

٣ وايضاً ان الجسم الانساني اشرف من سائر الاجسام السافلة والجسم الانساني يتغير بتصور النفس الانسانية الى الحرارة والبرودة كما يُشاهَد في الغضاب والخائفين بل ربما افضى هذا التغيير الى المرض والموت. فاذاً بالاولى

تقدر النفس الانسانية ان تغير بقوتها الهيولى الجسمانية

لكن يعارض ذلك قول ارغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ « انما تنقاد الهيولى الجسمانية لامر الله وحده »

والجواب ان يقال ان الهيولى الجسمانية لا تتغير الى صورةٍ الا اما من فاعل مركب من هيولى وصورة اومن الله الموجودة فيه الهيولى والصورة بالقوة وجوداً سابقاً من حيث هوعلتهما الأُولى كما مرَّ في مب ١١٠ ف٢ ومن ثم قيل هناك عن الملائكة ايضاً انهم لا يقدرون بقوتهم الطبيعية ان يغيروا الهيولى الجسمانية الا باستخدامهم الفواعل الجسمانية لاصدار بعض المعلولات فبالأَولى اذن لا تقدر النفس بقوتها الطبيعية ان تغير الهيولى الجسمانية الا بواسطة بعض الاجسام

اذاً اجيب على الاول بانه يقال ان القديسين يفعلون المعجزات بقوة النعمة لا بقوة الطبيعة وهذا واضحٌ من قول غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره « الذين هم ابناء الله من القوة لا غرو اذا قدروا بالقوة على فعل المعجزات »

وعلى الثاني بان ابن سينا علَّل السحر بكون الهيولى الجسمانية من شانها ان تنقاد للجوهر الروحاني اكثر من انقيادها لما في الطبيعة من الفواعل المضادة ولهذا متى كانت النفس قوية التصور تغيرت بها الهيولى الجسمانية وبهذا علَّل الطَرْف الساحر. على اننا قد اوضحنا في مب ١١٠ ف ٢ ان الهيولى الجسمانية لا تنقاد لامر الجوهر الروحاني بل للمبدِع وحده فالأَمثل اذن ان يقال ان قوة تصور النفس تتغير بها الارواح المتصلة بالجسم واخص ما يحدث هذا التغير في العيون التي تتصل اليها ارواحٌ ادقُّ. والعيون تفسد الهواء المتصل الى مسافةٍ محدودة وعلى هذا النحو اذا كانت المرايا جديدة صقيلةً يعروها شيء من الكدورة من نظر المرأة الحائض كما قال ارسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٢. فاذاً متى اشتدت حركة نفسٍ الى الشر كما يحدث بالخصوص في الشيوخ صار منظرها

على الوجه المتقدم ساماً موءذياً وخصوصاً للاطفال من حيث ان جسمهم رخصٌ سهل التأثر. ويحتمل ايضاً ان يكون في ذلك يدٌ لخباثة الشياطين اما بسماح الله او بعهدٍ خفيٍ يعقده معهم عجائز العرافات

وعلى الثالث بان النفس تتصل بالجسم الانساني اتصالها بالصورة. والشوق الحسي الخاضع للنطق نوعاً ما على ما مرّ في مب ٨١ ف٣ هو فعل آلةٍ جسمانية فلا بدّ لتصور النفس الانسانية من تحرك الشوق الحسي مع فعل جسماني. وتصور النفس الانسانية لا يكفي لتغيير الاجسام الخارجة الا بتوسط تغيير جسمها الخاص كما مرّ قريباً

الفصلُ الرّابعُ

في ان نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان نفس الانسان المفارقة تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط فان الجسم ينقاد للجوهر الروحاني طبعاً في الحركة المكانية كما مرّ في مب ١١٠ ف ٠٣ والنفس المفارقة جوهرٌ روحانيٌ فهي اذن تقدر ان تحرك بامرها الاجسام الخارجة

٢ وايضاً في كتاب رحلة اقليمنضوس يخبر نيقيطا بطرس بان سيمون الساحر كان ممسكاً لديهِ نفس الطفل الذي قتلهُ وكان يعمل بواسطتها اعمالاً سحرية وهذا يستحيل من دون تغيير في الاجسام ولو مكانيٍ فقط. فاذاً للنفس المفارقة قوةٌ على تحريك الاجسام بالحركة المكانية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٥٢ و٥٣ «لا تقدر النفس ان تحرك كل جسمٍ بل جسمها فقط»

والجواب ان يقال ان النفس المفارقة لاتقدر بقوتها الطبيعية ان تحرك جسماً ما فواضحٌ ان النفس لاتصالها بالجسم لاتحرك الا الجسم الحي بها فاذا مات عضوٌ

من اعضاء الجسم لا ينقاد لامر النفس في الحركة المكانية وواضحٌ ان ليس جسم حيًا بالنفس المفارقة · فاذًا ليس ينقاد جسم لامرها في الحركة المكانية وذلك باعتبار قوة طبعها والاَّ فقد تُؤتَى بالقوة الالهية ما هو فوق قوتها الطبيعية

اذًا اجيب على الاول بان من الجواهر الروحانية ما ليست قوته محدودة الى بعض الاجسام كالملائكة المجرَّدين طبعًا من الاجسام ولهذا يجوز ان ينقاد لامرهم اجسام مختلفة · واما متى كانت القوة المحركة في جوهرٍ مفارقٍ محدودة طبعًا الى تحريك جسمٍ ما لم يقوَ ذلك الجوهر ان يحرك جسمًا اكبر بل اقل كما ليس يقدر عند الفلاسفة محرك السماء السفلى ان يحرك السماء العليا · وعليه فلما كانت النفس محدودةً في طبعها الى تحريك الجسم الذي هي صورته لم يكن في قدرتها ان تحرك جسمًا آخر بقوتها الطبيعية

وعلى الثاني بان الشياطين كثيرًا ما تتظاهر بانها انفس الموتى تقريرًا لضلال الكفرة الذين كانوا يعتقدون ذلك كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ وفم الذهب في خط ٢٩ على متى ولهذا يحتمل ان يكون سيمون الساحر قد انخدع من بعض الشياطين بايهامه اياه انهُ نفس الطفل الذي كان قد قتله

المبحثُ الثامنَ عشَرَ بعد المئة

في تناسل الناس باعتبار النفس — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في تناسل الناس واولاً باعتبار النفس ثم باعتبار الجسم اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني — ٢ هل تصدر معهُ كذلك النفس العقلية — ٣ هل ابدعَت جميع النفوس معًا

ألفصلُ الأولُ

في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الحسية لا تصدر بالتناسل مع المنيّ بل تصدر عن الله بالابداع لان كل جوهر كامل غير مركب من هيولى وصورة اذا كان حادثاً فليس يحدث بالتوليد بل بالابداع اذ ليس يتولد شيء الا من الهيولى. والنفس الحسية جوهرٌ كامل والا لامتنع عليها تحريك الجسم ولكونها صورة الجسم ليست مركبة من هيولى وصورة فهي اذاً الا تحدث بالتوليد بل بالابداع

٢ وايضاً ان مبدأ التوليد في الموجودات الحية يحصل بالقوة المولّدة وهي ادنى من النفس الحسية لكونها من قوى النفس النباتية. وليس يفعل شيء بخلاف نوعه. فاذاً يمتنع صدور النفس الحسية بقوة الحيوان المولِّدة

٣ وايضاً ان المولّد يولّد نظيره وهذا يقتضي وجود صورة المتولد بالفعل في علة التوليد. والنفس الحسية ليست موجودة بالفعل في المني لا هي ولا جزء منها اذ لا يوجد جزء منها الا في جزء من الجسم وليس في المني جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم انما يتكون من المني او بقوة المني فاذاً لا تصدر النفس الحسية عن المني

٤ وايضاً اذا كان في المني مبدأٌ فاعلٌ للنفس الحسية فهو اما يبقى بعد تولد الحيوان او لا والاول مستحيلٌ للزوم كونه اما عين نفس الحيوان المتولد الحسية وهذا ممتنعٌ للزوم كون المولّد والمتولد والصانع والمصنوع واحداً بعينه او شيئاً آخر وهذا ايضاً ممتنعٌ فقد مرَّ في مب ٧٦ ف ١ ان ليس في الحيوان الواحد الا مبدأٌ واحد صوريٌّ وهو النفس. والثاني مستحيلٌ ايضاً في ما يظهر للزوم كون الفاعل يفعل لفساد نفسه وهو ممتنعٌ. فاذاً يمتنع تولّد النفس الحسية مع المني

لكن يعارض ذلك ان نسبة القوة التي في المني الى الحيوانات المتولدة منه كنسبة القوة التي في عناصر العالم الى الحيوانات الصادرة عن تلك العناصر كالمتولدة من التعفن . والنفوس تصدر في هذه الحيوانات عن القوة التي في العناصر كقوله في تك ١ : ٢٠ « لتخرج المياه زحافًا ذا نفسٍ حيةٍ » فاذًا نفوس الحيوانات التي تتولد من المني تصدر ايضاً عن القوة التي في المني

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النفوس الحسية التي في الحيوانات مُبدَعةٌ من الله . وهذا القول صحيح لو كانت النفس الحسية شيئاً قائمًا بنفسهِ وموجودًا وفاعلاً بنفسه لانهُ يصدق عليها اذ ذاك انها مصنوعة بنفسها كما انها موجودة وفاعلة بنفسها . ولان الشيء البسيط والقائم بنفسه لا يجوز ان يُصنَع الا بالابداع كان يلزم حينئذٍ ان النفس الحسية تصدر الى الوجود بالابداع . غير ان هذا المبنى اي كون النفس الحسية موجودة وفاعلةً بنفسها باطلٌ كما يتضح مما مرَّ في مب ٧٥ ف ٣ والا لم تفسد بفساد البدن ولذلك لما لم تكن صورةً قائمةً بنفسها كانت نسبتها الى الوجود كنسبة غيرها من الصور الجسمانية التي لا يصدق عليها انها موجودة بانفسها بل انما يقال لها موجودة من حيث ان المركبات القائمة بانفسها موجودةٌ بها وعلى هذا كان الصنع يصدق على المركبات . ولان المولد مماثلٌ للمتولد لا بدَّ ان النفس الحسية ونحوها من الصوَر تصدر طبعاً الى الوجود من فواعل طبيعية تنقل الهيولى من القوة الى الفعل بقوة جسمية حاصلة فيها وكلّما كان الفاعل اقدر كان قادرًا على ايصال اثره الى ما هو ابعد كما ان الجسم كلّما كان اشد حرارةً بلغت حرارته الى ما هو ابعد . وعلى هذا فالاجسام الغير الحية التي هي ادنى في رتبة الطبيعة تولّد ما يماثلها لا بواسطة بل بانفسها كما تولّد النار نارًا بنفسها واما الاجسام الحية فلكونها اقدر تفعل لتوليد مثلها مباشرةً و بواسطة اما مباشرةً ففي فعل التغذية الذي بهِ يولّد اللحم لحماً واما بواسطة

في فعل التوليد لان قوةً فاعلةً تنبعث من نفس المولِّد الى بذر الحيوان او النبات كما تنبعث قوة محركة من الفاعل الاصيل الى الآلة٠ وكما لا فرق في ان يقال ان شيئاً يتحرك من الآلة او من الفاعل الاصيل كذلك لا فرق في ان يقال ان نفس المتولد صادرة عن نفس المولِّد او عن القوة المنبعثة منها الحاصلة في البذر

اذاً اجيب على الاول بان النفس الحسية ليست جوهراً كاملاً قائماً بنفسه وقد مرَّ بيان ذلك في مب ٧٥ ف ٣ فلا حاجة الى تكراره هنا

وعلى الثاني بان القوة المولِّدة لا تولد بقوتها فقط بل بقوة النفس كلها اذ هي قوة من قواها ولذا كانت قوة النبات المولِّدة تولد نباتاً وقوة الحيوان المولدة تولِّد حيواناً وكلما كانت النفس اكمل كانت قوتها المولِّدة تصدر أثراً اكمل

وعلى الثالث بان تلك القوة الفعلية التي في المني والمنبعثة عن نفس المولِّد هي نوع من حركة تلك النفس وليست نفساً او جزء نفس الا بالقوة كما ليس في المنشار او القأس صورة السرير بل حركةٌ ما الى تلك الصورة فاذاً لا يجب ان يكون لهذه القوة الفعلية آلة بالفعل بل محلها الروح المشتمل عليه المني الذي هو ذو رغوةٍ كما يدلُّ بياضهُ وفي ذلك الروح حرارة صادرة عن قوة الاجرام السماوية التي بقوتها ايضاً تفعل الفواعل السافلة ما يماثلها في النوع كما مرَّ في مب ١١٥ ف ٣ ج ٢٠ ولاجتماع قوة النفس والقوة الفلكية في هذا الروح يقال ان الانسان والشمس يولدان الانسان٠ واما الحرارة العنصرية فهي كالآلة بالنسبة الى قوة النفس كما هي ايضاً بالنسبة الى القوة الغاذية على ما في كتاب النفس ٢ م ٥٠

وعلى الرابع بان محل القوة الفعلية في الحيوانات الكاملة المتولدة من الجماع هو منيُّ الذكر كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ١ ب ٢ و٢٠ واما مادة الجنين فهي ما تهيؤه الانثى وفيها يوجد حالاً منذ البدء النفس النباتية لا بحسب

الفعل الثاني بل بحسب الفعل الاول كوجود النفس الحسية في النائمين ولكنها متى شرعت تقبل الغذاء فحينئذٍ تفعل بالفعل. وهذه المادة لا تزال تستحيل بالقوة التي في مني الذكر الى ان تحصل النفس الحسية بالفعل لا بمعنى ان القوة التي كانت في المني تصير نفساً حسية والّا لكان المولِّد والمتولِّد واحداً بعينهِ ولكان ذلك اشبه بالتغذية والنمو منهُ بالتولُّد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٣. وبعد ان تصدر النفس الحسية في المتولد باعتبار جزءٍ رئيسيّ بقوة المبدا الفعلي الذي كان في المني تأخذ في ان تفعل لاستكمال بدنها بطريقة التغذية والنمو. واما القوة الفعلية التي كانت في المني فانها تتلاشى بانحلال المني وتلاشي الروح الذي كان فيه. وليس في ذلك خلفٌ لان هذه القوة ليست هي الفاعل الاصيل بل فاعلاً آلياً ومتى تم وجود الاثر بالفعل انقطعت حركة الآلة

أَلفصلُ الثاني

في ان النفس العقلية هل تصدر عن المني

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان النفس العقلية تصدر عن المنيِّ ففي تك ٤٦: ٢٦ «فجميع النفوس التي خرجت من صُلب يعقوب ستةٌ وستون نفساً» وليس يخرج شيءٌ من صلب الانسان الا من حيث يصدر عن المنيّ. فالنفس العقلية اذاً تصدر عن المني

٢ وايضاً قد مرَّ في مب ٧٦ ف ٣ ان النفس العاقلة والحساسة والغاذية واحدة بالجوهر في الانسان. والنفس الحساسة تتولد من المنيّ في الانسان كما في سائر الحيوانات ومن ثمّ قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ «ليس يصدر الحيوان والانسان معاً بل يصدر اولاً الحيوان ذو النفس الحساسة» فاذاً كذلك النفس العاقلة تصدر عن المني

٣ وايضاً ان فاعلاً واحداً بعينهِ يتصل اثره بالصورة والمادة والا لم يحصل عن الصورة والمادة واحدٌ بالاطلاق · والنفس العقلية هي صورة البدن الانساني الذي يتكون بقوة المنيّ · فهي اذن تصدر ايضاً بقوة المنيّ

٤ وايضاً ان الانسان يولّد ما يماثلهُ في النوع · والنوع الانساني يتقوم بالنفس الناطقة · فالنفس الناطقة اذن تصدر عن المولّد

٥ وايضاً لا يجوز ان يقال ان الله يعاون الخطأة · ولو كانت النفوس الناطقة تُخلَق من الله لكان الله يعاون احياناً الفجرة الذين قد يتولد نسل عن سفاحهم · فالنفوس الناطقة اذن لا تُخلَق من الله

لكن يعارض ذلك قولهُ في كتاب عقائد الكنيسة ب١٤ « ان النفوس الناطقة لا تُبذَر بالجماع »

والجواب ان يقال ان القوة الفعلية التي في المادة يستحيل ان تتصل بفعلها الى اصدار مفعول مجرَّد · وواضحٌ ان المبدأ العقلي في الانسان مبدأ مجرد عن المادة لان لهُ فعلاً يستقل بهِ دون الجسم فيستحيل من ثمَّ ان نقوى القوة التي في المنيّ على إصدار المبدإ العقلي · وايضاً فالقوة التي في المنيّ تفعل بقوة نفس المولّد من حيث ان نفس المولّد هي فعل البدن وهي تستخدمهُ في فعلها واما العقل فيستقل بفعلهِ دون الجسم فيمتنع اذاً صدور المبدا العقلي من حيث هو عقليٌّ عن المنيّ ولذا قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ « فبقي ان العقل وحده يرد من خارجٍ » · وايضاً فالنفس لكونها مستقلةً بفعل الحيوة دون الجسم فهي قائمة بنفسها كما مرَّ في مب ٧٥ ف ٢ فيصدق اذن عليها انها موجودةٌ ومصنوعةٌ · ولكونها جوهراً مجرداً لا يجوز ان تصدر بالتولُّد بل بالابداع فقط فالقول اذن بصدور النفس العقلية عن المولّد قولٌ بانها ليست قائمة بنفسها وانها من ثمه تدثر بدثور البدن ولذا كان القول بصدور النفس العقلية بالتناسل مع المني بدعةً

اذاً اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآية من قبيل المجاز المرسل لاطلاق الجزء فيه على الكل اي اطلاق النفس على الانسان كله

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ما يظهر في الجنين من افاعيل الحيوة ليس صادراً عن نفسه بل عن نفس الأُم او عن القوة المصوّرة التي في المنيّ وكلا هذين باطلٌ لان افاعيل الحيوة كالشعور والاغتذاء والنمو يمتنع صدورها عن مبدإ خارجي فالحق اذن ان النفس توجد في الجنين قبل تلك الافاعيل فتوجد فيه اولاً النفس الغاذية ثم الحساسة ثم العاقلة الا ان بعضاً صاروا الى ان النفس النباتية التي تحل اولاً في الجنين تعقبها نفس اخرى وهي النفس الحساسة ثم تعقب هذه ايضاً نفس اخرى وهي النفس العاقلة فيكون في الانسان ثلاث انفس احداها بالقوة الى الاخرى وهذا قد ابطلناه في مب٧٦ف٣ · ومن ثم ذهب آخرون الى ان تلك النفس التي كانت في اول الامر نباتية هي بعينها تترقى بفعل القوة التي في المني الى ان تصير حساسة ثم تترقى ايضاً الى ان تصير عاقلة لكن ليس بقوة المني الفعلية بل بقوة فاعل اعلى ينيرها من خارج وهو الله وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب توالد الحيوانات ٢ب٣ ان العقل يرد من الخارج · على ان هذا مستحيل اما اولاً فلانه ما من صورةٍ جوهرية تقبل الاكثر والاقل بل ان زيادة الكمال الاعظم تفعل نوعاً آخر كما تفعل زيادة الوحدة نوعاً آخر في الاعداد ويستحيل ان يكون لانواع مختلفة صورةٌ واحدةٌ بالعدد · واما ثانياً فللزوم كون تولُّد الحيوان حركةً متصلة تنتقل يسيراً يسيراً من حال النقصان الى حال الكمال كما يحدث في الاستحالة · واما ثالثاً فللزوم ان لا يكون تولُّد الانسان او الحيوان تولُّداً بالاطلاق لفرض كون محلهِ موجوداً بالفعل لانهُ لو كانت النفس النباتية توجد منذ البدء في مادة النسل ثم ترتقي يسيراً يسيراً الى حال الكمال لحصلت دائماً زيادة الكمال اللاحق دون فساد الكمال السابق وهذا منافٍ لحقيقة مطلق التولد ·

واما رابعاً فلان ما يصدر بفعل الله لا يعدو ان يكون شيئاً قائماً بنفسه فيلزم ان يكون مغايراً بالماهية للصورة السابقة التي لم تكن قائمة بنفسها فيعود قول مثبتي النفوس المتعددة في البدن او ان لا يكون شيئاً قائماً بنفسه بل كمالاً للنفس السابق وجودها فيلزم بالضرورة ان النفس العقلية تفسد بفساد البدن وهذا مستحيلٌ · وهناك قولٌ آخر بعقل واحدٍ في الجميع وقد ابطلناهُ في مب ٧٦ ف ٢ ومب ٧٩ ف ٥ · فالحق اذاً انهُ لما كان كون واحدٍ فساداً لآخر دائماً تحتم القول بانه متى وردت صورةٌ اكمل في الانسان او في سائر الحيوان فسدت الصورة الاولى بمعنى ان يكون للصورة الثانية كل ما كان للصورة الاولى وزيادة وهكذا يتأدى بكثيرٍ من الكون والفساد الى الصورة الاخيرة الجوهرية وسواء في ذلك الانسان وسائر الحيوان وهذا يشاهد بالحس في الحيوانات المتولدة من التعفن · فالحق اذن ان النفس العقلية تُخلق من الله عند نهاية التولد الانساني وهي حساسة وغاذية معاً و بوجودها تفسد الصور السابقة

وعلى الثالث بان محل ذلك الاعتراض انما هو في الفواعل المختلفة الغير المترتبة بينها واما الفواعل المتكثرة المترتبة بينها فلا يمتنع وصول قوة اعلاها الى الصورة الاخيرة ووصول قوى سفلاها الى استعدادٍ في المادة كما ان قوة المنيّ تهيء المادة وقوة النفس تفيد الصورة في تولد الحيوان · وواضحٌ مما مرّ في مب ١١٠ ف ١ ان الخليقة الجسمانية باسرها تفعل على انها آلةٌ للقوة الروحانية وخصوصاً لقوة الله فليس يمتنع اذاً ان يكون الجسم متكوناً من قوةٍ جسمانية والنفس العقلية صادرة عن الله وحده

وعلى الرابع بان الانسان يولّد مثله من حيث تهيأ المادة بقوة منيهِ لقبول هذه الصورة المخصوصة

وعلى الخامس بان ما كان في فعل المسافحين من جهة الطبيعة فهو خيرٌ والله

يعاون عليه واما ما كان من جهة الشهوة الفاسدة فهو شرٌّ والله لا يعاون عليه

الفصلُ الثالثُ

في ان النفوس البشرية هل ابدعت معاً منذ بدء العالم

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البشرية أُبدِعَت معاً منذ بدء العالم ففي تك ٢:٢ « استراح الله من جميع عمله الذي عمل » ولو كان الله يُبدِع كل يوم نفوساً جديدة لم يصح ذلك القول فالنفوس اذاً أُبدِعَت كلها معاً

٢ وايضاً ان الجواهر الروحانية من اخص كمال الكون فلو كانت النفوس تُبدَع مع الابدان لازداد الكون كل يوم كمالاً بزيادة جواهر روحانية لا تحصى فيلزم ان الكون لم يكن كاملاً من البدء وهذا منافٍ لقوله في تك ٢:٢ « أكمل الله جميع عمله »

٣ وايضاً ان منتهى الشيء مطابقٌ لمبدئهِ . والنفس العاقلة تبقى بعد فناء البدن فاذاً وُجِدَت قبله

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٤ و١٨ « النفس تُخلَق مع البدن »

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان اتصال النفس العقلية بالبدن امرٌ عرضيٌّ لان شأنها عندهم كشأن الجواهر الروحانية التي لا تتصل بالبدن ومن ثمَّ ذهبوا الى ان النفوس البشرية خُلِقَت منذ البدء مع الملائكة الا ان هذا القول باطلٌ اما اولاً فباعتبار مبناهُ لانهُ لو كان اتصال النفس بالبدن عرضياً لكان الانسان القائم من هذا الاتصال موجوداً بالعرض او لكانت النفس هي الانسان وهذا باطلٌ كما مرَّ بيانهُ في مب ٧٥ ف ٤ وكون النفس البشرية مغايرةً للملائكة في الطبيعة ظاهرٌ من اختلاف طريقة التعقل فيهما كما مرَّ بيانهُ في مب ٥٥ ف ٢ لان الانسان يعقل باقتناصه من الحواس وبتوجهه الى الصور الخيالية كما مرَّ

بيانهُ في مب٨٦ ف٧ فكانت نفسه مفتقرةً الى الاتصال بالبدن لافتقارها اليه في فعل الجزء الحساس وهذا ممتنعٌ في الملائكة. واما ثانياً فباعتباره في نفسه لانهُ اذا كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لها كان تجردها عن البدن خارجاً عن مقتضى طبعها ومجرّداً لها عن كمالها الطبيعي ولم يكن لائقاً بالله ان يبدأ في عمله من الامور الناقصة والخارجة عن مقتضى الطبيعة فهو لم يصنع الانسان دون يدٍ او رجلٍ مما هو من اجزاء الانسان الطبيعية فبالأولى اذن لم يصنع النفس دون البدن · فان قيل ليس اتصال النفس بالبدن طبيعياً لها وجب النظر في سبب اتصالها بهِ ولا يعدو ان يكون ذلك قد حدث عن ارادتها او عن علةٍ اخرى فان كان عن ارادتها كان ذلك منافياً للصواب في ما يظهر اولاً لانهُ ليس من الصواب ان تريد الاتصال بالبدن وهي ليست في حاجة اليه اذ لو كانت في حاجة اليه لكان اتصالها بهِ طبيعياً لها فان الطبيعة لا تقصّر في الامور الضرورية وثانياً لان النفس المخلوقة منذ بدء العالم لا وجه لان تتحرك ارادتها بعد ازمنةٍ طويلة لتتصل الان بالبدن فهي جوهرٌ روحانيٌّ اعلى من الزمان لخروجه عن دائرة الكوائن الجوّية وثالثاً لان اتصال نفسٍ مخصوصةٍ ببدنٍ مخصوصٍ يكون امراً اتفاقياً في ما يظهر اذ لا بد فيه من اجتماع ارادتين ارادة النفس المتصلة وارادة الانسان المولِّد · وان لم يكن عن ارادتها ولا عن طبعها لزم ان يكون عن علةٍ قاسرة فيكون ذلك قصاصاً لها وتنكيلاً بها وهذا هو ضلال اوريجانوس الذي قال على ما روى ايفانيوس في رده على البدع ك٢ بدعه ٦٤ ان النفوس انما تتصل بالابدان عقاباً لها على آثامها· ولان ذلك كله منافٍ للصواب يجب ان يقال على الاطلاق ان النفوس ليست مخلوقة قبل الابدان لكنها تُخلَق حينما تفاض على الابدان

اذاً اجيب على الاول بان الله لم يكفّ في اليوم السابع عن كل عملٍ ففي يو ٥ : ١٧ «ابي حتى الآن يعمل» بل عن ابداع اجناسٍ وانواعٍ جديدة لم يكن

لها سابقة وجود على نحوٍ ما في الاعمال الاولى· والنفوس التي تُبدَع الآن قد وُجدَت بشبهها النوعي في الاعمال الاولى التي فيها أُبدِعَت نفس آدم

وعلى الثاني بان كمال الكون يجوز ان يزداد شيئًا من جهة عدد الافراد لا من جهة عدد الانواع

وعلى الثالث بان بقاء النفس من دون البدن انما يحدث عن فساد البدن الذي حصل عن الخطيئة فلم يكن اذن لائقًا ان يبتدىء الله اعماله من ذلك ففي حك ١: ١٣ « لم يصنع الله الموت· · · · لكنّ المنافقين استدعوه بايديهم واقوالهم »

المبحثُ التاسع عشرَ بعد المئة

في تناسل الانسان باعتبار البدن — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في تناسل الانسان باعتبار البدن والبحث في ذلك يدور على مسالتين — ١ هل يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية — ٢ في ان المني الذي هو مبدا التولُّد الانساني هل هو من فضل الغذاء

ألفصلُ الأولُ

في انهُ هل يستحيل شيءٌ من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس يستحيل شيءٌ من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية ففي متى ١٥: ١٧ « كل ما يدخل الفم ينزل الى الجوف وينـدفع الى المخرج » وما يندفع فليس يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية· فاذًا ليس يستحيل شيءٌ من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في توالد الحيوانات ك ١ م ٣٥ و٣٦ و٣٧ فرق بين اللحم باعتبار الصورة واللحم باعتبار الهيولى وقال ان اللحم باعتبار الهيولى يجيءُ ويذهب· وما يتولد من الغذاء يجيء ويذهب فاذًا ما يستحيل اليه الغذاء هو اللحم باعتبار

الهيولى لا باعتبار الصورة · وانما يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية ما كان من قبيل صورتها · فاذاً ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٣ وايضاً يظهر ان الرطب الغريزي يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية وهو اذا تحلل تعذرت اعادته على ما قال الاطباء · ولو كان الغذاء يستحيل الى هذه الرطب لامكنت اعادته · فاذاً ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٤ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لامكن التعويض عن كل ما يتحلل في الانسان · وموت الانسان ليس يعرض الا بتحلل شيء ما · فاذاً كان يمكن للانسان ان يدفع الموت عنه ابداً بالاغتذاء

٥ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لم يكن في الانسان شيء يمتنع تحلله والتعويض عنه لان ما يتولد في الانسان من الغذاء يجوز على ذلك تحلله والتعويض عنه · فلو عاش الانسان زماناً طويلاً لما بقي فيه اخيراً شيء مما وجد فيه وجوداً مادياً في مبدإ تولده فلم يكن واحداً بالعدد مدة حياته كلها اذ لا بد لوحدة العدد من وحدة المادة · وهذا باطل · فاذاً ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٤٠ « ما يفسد من اغذية البدن اي ما يفقد صورته يذهب في سبيل تكوين الاعضاء » وتكوين الاعضاء يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية · فالاغذية اذن تستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٧ ب ١٠ « ولا انت تحيلني اليك كطعام جسدك لكن الخ »

والجواب ان يقال ان نسبة كل شيء الى الحقيقة كنسبته الى الوجود كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ وعلى هذا فانما يرجع الى حقيقة طبيعة ما ما كان من قوام تلك الطبيعة · وللطبيعة اعتباران احدهما على الاطلاق بحسب طبيعة

النوع والآخر بحسب وجودها في شخص بعينه فحقيقة الطبيعة المطلقة يرجع
اليها مطلق صورتها وهيولاها وحقيقة الطبيعة المقيّدة في شخص بعينه يرجع اليها
الهيولى الشخصية المعينة والصورة المتشخصة بهذه الهيولى كما ان من حقيقة
الطبيعة الانسانية بالاطلاق النفس الانسانية والبدن ومن حقيقة الطبيعة الانسانية
في بطرس وبرتينوس تلك النفس المخصوصة وذلك البدن المخصوص • ومن الاشياء
ما لا يمكن وجود صورها الا في هيولى واحدة معيّنة كما لا يمكن وجود صورة
الشمس الا في الهيولى الحالة فيها بالفعل • وبناءً على هذا صار بعضٌ الى انهُ لا يمكن
وجود الصورة الانسانية الا في هيولى معينة وهي التي تصورت بهذه الصورة
منذ البدء في الانسان الأول وقضية ذلك ان كل ما كان زائداً على ما يصدر
من الاب الاول الى اعقابه ليس يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية لانه ليس
يقبل في الحقيقة صورة الطبيعة الانسانية بل ان تلك الهيولى التي حلّت فيها الصورة
الانسانية في الانسان الأول تتكثر في نفسها وعلى هذا تكون كثرة الاجسام البشرية
صادرةً عن جسم الانسان الاول والغذاء عند هؤلاء لا يستحيل الى حقيقة الطبيعة
الانسانية بل قالوا انهُ بمنزلة مقوٍّ لها حتى تمانع تأثير الحرارة الغريزية لئلا تفني الرطوبة
الغريزية وذلك كما يضاف الرصاص او القصدير على الفضة لئلا تفنى بالنار• لكن هذا
المذهب باطلٌ من وجوهٍ اما اولاً فللجامع الوجه في جواز حلول صورةٍ في هيولى اخرى
وجواز مفارقتها هيولاها ولذا كان كل كائن فاسداً وبالعكس • وواضحٌ ان الصورة
الانسانية يجوز ان تفارق الهيولى الحالة فيها والاَّ لم يكن الجسم الانساني فاسداً
فاذاً يجوز ايضاً ان تحل في هيولى أُخرى باستحالة شيءٍ آخر الى حقيقة الطبيعة
الانسانية • واما ثانياً فلان جميع الاشياء المنحصرة هيولاها كلها في شخص واحد
لا يوجد فيها للنوع الواحد الاشخصٌ واحدٌ كما هو واضحٌ في الشمس والقمر
ونحوها فيلزم على ذلك ان لا يكون لنوع الانسان الا شخص واحد • واما ثالثاً

فلان تكثر الهيولى لايمكن اعتباره الاما من جهة الكم كما يعرض في التخلخلات التي تتعاظم اقطار هيولاها او من جهة جوهر الهيولى . واذا بقي جوهر الهيولى وحده بعينه امتنع اطلاق التكثر عليه لان شيئاً واحداً بعينه لايحصل به تكثر لنفسه ضرورة ان كل كثرة تحصل عن قسمةٍ ما فلا بد اذن من حصول جوهرٍ غريبٍ في الهيولى اما بالابداع او باستحالة شيء آخر اليها فيلزم من ذلك انه لايمكن تكثر هيولى الا بالتخلخل كحصول الهواء عن الماء او باضافة شيء آخر كما تكثر النار باضافة الحطب او بابداع الهيولى . وواضحٌ ان الهيولى لا تتكثر في الاجسام البشرية بالتخلخل والا لكانت اجسام الناس الكاملي السن اقل كالاً من اجسام الاطفال ولا بابداع هيولى جديدة لان جميع الاشياء أُبدِعَت معاً من حيث جوهر الهيولى وان كانت لم تبدع معاً من حيث شكل الصورة كما قال غريغوريوس في ادياناته ك ٣٢ ب ٩ . فبقي اذن ان الجسم الانساني انما يتكثر باستحالة الغذاء الى حقيقتهِ . واما رابعاً فلانه لعدم الفرق بين الانسان والحيوان والنبات من جهة النفس النباتية يلزم على ذلك ان اجسام الحيوانات والنباتات ايضاً لا تتكثر باستحالة الغذاء الى الجسم المغتذي بل بضربٍ من التكثر لا يمكن ان يكون طبيعياً لان الهيولى لا تمتد بطبعها الا الى كميةٍ محدودةٍ وليس ينمو شيءٌ طبعاً الا بالتخلخل او باستحالة شيء آخر اليه وهكذا يلزم ان تكون كل افاعيل القوة المولدة والغاذية اللتين يقال لهما قوتان طبيعيتان معجزاتٍ وهذا باطلٌ . ومن ثم صار آخرون الى ان الصورة الانسانية يجوز حلولها من جديد في هيولى اخرى اذا اعتبرت الطبيعة الانسانية بالاطلاق لا اذا اعتبرت من حيث هي موجودة في شخص بعينه لان الصورة الانسانية تبقى فيهِ ثابتةً في هيولى معينة وهي التي حلَّت فيها اولاً حين تولد ذلك الشخص ولا تفارق اصلاً تلك الهيولى الى ان يعرو ذلك الشخص الفساد الاخير وهم يقولون ان هذه الهيولى ترجع

بالاصالة الى حقيقة الطبيعة الانسانية الا انه اذ لم تكن هذه الهيولى كافية للكمية المقتضاة فلا بدّ من اضافة هيولى اخرى باستحالة الغذاء الى جوهر المغتذي على قدر ما يكفي للنشوء المُقتضَى ويقولون ان هذه الهيولى ترجع بالتبعية الى حقيقة الطبيعة الانسانية اذ لا تُقتضَى للوجود الاولي للشخص بل لكميته والشيء الغريب الحاصل عن الغذاء لا يرجع في الحقيقة الى حقيقة الطبيعة الانسانية ٠ الا ان هذا ايضاً باطلٌ اما اولاً فلان هذا القول يحكم في هيولى الاجسام المتنفسة كحكمه في هيولى الاجسام الغير المتنفسة التي وان كان لها قوة على توليد المثل في النوع ليس لها مع ذلك قوة على توليد المثل في الشخص وهذه القوة في الاجسام المتنفسة هي القوة الغاذية فيلزم من عدم استحالة الغذاء الى حقيقة الاجسام المتنفسة عدم زيادة شيء عليها بالقوة الغاذية ٠ واما ثانياً فلان القوة الفعلية التي في المني انما هي تأثيرٌ منبعثٌ عن نفس المولد كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ فلا يمكن اذن ان يكون اعظم قوةً في الفعل من النفس المنبعث عنها فاذا كان شيءٌ من المادة يلبس صورة الطبيعة الانسانية بقوة المني كانت النفس اولى بان تقدر على ان تطبع في الغذاء المتصل صورة الطبيعة الانسانية الحقيقية بالقوة الغاذية ٠ واما ثالثاً فلان الغذاء لا يُفتقَر اليه للنشوء فقط والا لبطلت الحاجة اليه عند انتهاء النشوء بل للتعويض عمّا يتحلل بفعل الحرارة الغريزية ولا تعويض ما لم يقم ما يتولد من الغذاء بدلاً لما يتحلل ٠ وكما ان ما كان هناك اولاً هو من حقيقة الطبيعة الانسانية كذلك ما يتولَّد من الغذاء ٠ فالحق اذن ما ذهب اليه غيرهم من ان الغذاء يستحيل حقيقةً الى حقيقة الطبيعة الانسانية من حيث يقبل حقيقةً نوع اللحم والعظم ونحوهما من الاجزاء البدنية وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٢ م ٤٦ وفي كتاب توالد الحيوانات ١ م ٣٩ « الغذاء يغذو من حيث هو لحمٌ بالقوة »

اذاً اجيب على الاول بان الرب لم يقل ان ما يدخل الفم يندفع كله بالمخرج بل انهُ يجب ان يندفع بالمخرج شيء نجس من كل طعام — ويحتمل ان يكون المراد بذلك ان كل ما يتولد من الغذاء يمكن ان يتحلل ايضاً بالحرارة الغريزية ويندفع بمسام خفية كما فسره ايرونيموس

وعلى الثاني بان بعضاً قالوا ان اللحم باعتبار الصورة هو مما يقبل اولاً الصورة الانسانية وهو ما يؤخذ من المولِّد وهذا يبقى دائماً ببقاء الشخص وان اللحم باعتبار الهيولى هو ما يتولَّد من الغذاء وهذا لا يبقى دائماً بل يذهب كما يجيء لكن هذا منافٍ لمراد ارسطو فقد قال هناك « ان شان اللحم كشان كل ذي صورة في هيولى كالخشب والحجر في ان شيئاً يكون فيهِ باعتبار الصورة وشيئاً باعتبار الهيولى » ولا يخفى ان ذلك التفصيل لا محل لهُ في غير المتنفسات التي لا تتولد من المنيّ ولا تتغذى . وايضاً فلما كان ما يتولد من الغذاء يضاف الى الجسم المغتذي بطريق الامتزاج كامتزاج الماء بالخمر الذي مثَّل بهِ الفيلسوف لذلك في الكتاب المشار اليه م ٣٩ و٨٨ امتنع التغاير بين طبيعة المضاف والمضاف اليه لصيرورتهما واحداً بالامتزاج الحقيقي فلا وجه من ثمَّه لان يفنى احدهما بالحرارة الغريزية ويبقى الآخر . فالحق اذن ان تفصيل الفيلسوف هذا لا يتعلق بلحمين مختلفين بل بلحمٍ واحدٍ بعينهِ باعتبارين فاذا اعتُبِرَ اللحم من جهة الصورة اي من جهة صورتهِ فهو باقٍ دائماً لبقاء طبيعة اللحم واستعداده الطبيعي دائماً واذا اعتُبِرَ من جهة الهيولى فهو غير باقٍ لكنهُ يتحلل ويعوَّض عنهُ تدريجاً كما يتضح في نار الاتون التي تبقى صورتها واما هيولاها فتفنى يسيراً يسيراً ويقوم غيرها بدلاً منها

وعلى الثالث بان المراد بالرطب الغريزي كل ما يقوم بهِ قوة النوع واذا فُقِدَ امتنع التعويض عنهُ كما لو قطعت اليد او الرجل او نحوهما واما الرطب الغذائي

فهو ما لم يبلغ بعدُ الى قبول طبيعة النوع قبولاً تامًا بل لا يزال متوجهاً اليهِ كالدم ونحوهِ وهذا اذا فقِدَ تبقى قوة النوع مستمرةً في اصلها الذي لا يُفقَد

وعلى الرابع بان كل قوة في الجسم المنفعل تضعف بمداومة الفعل لان هذه القواعل منفعلة ايضاً وعلى هذا فالقوة المحيلة يكون لها في اول الامر من القدرة ما تقوى بهِ على ان تحيل لا ما يكفي للتعويض عن المتحلل فقط بل ما يكفي للنشوء ايضاً ثم تضعف حتى لا تقوى على ان تحيل الا ما يكفي للتعويض عن المتحلل وحينئذٍ ينقطع النشوء واخيراً تعجز عن هذا ايضاً فيحصل التناقص ثم تتلاشى هذه القوة بتمامها فيموت الحيوان وذلك على حد قوة الخمر المحيلة اليها الماء الممزوج بها فانها تضعف تدريجاً بمزج الماء الى ان تصير اخيراً كلها مائية كما مثّل بذلك الفيلسوف في الموضع المشار اليه قريباً

وعلى الخامس بما قال الفيلسوف في الموضع المذكور من انهُ متى استحالت مادةٌ بنفسها ناراً يقال ان النار تتولد من جديد ومتى استحالت مادةٌ الى نارٍ سابقة يقال ان النار تغتذي وعليهِ فلو خلعت المادة كلها معاً صورة النار واستحالت مادةٌ اخرى ناراً لكانت هذه ناراً مغايرة تختلف بالعدد ولكن لو جُعِلَ بدلاً من الحطب المحرَق تدريجاً حطبٌ آخر وهكذا الى ان يفنى الحطب الاول باسرهِ بقيت النار دائماً واحدةً بالعدد لان المضاف يستحيل الى السابق . وكذا هو حكم الاجسام الحية التي يحصل فيها من الغذاء بدلٌ لما يُفقَد بالحرارة الغريزية

الفصلُ الثاني

في ان المنيّ هل هو من فضل الغذاء

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المني ليس من فضل الغذاء بل من جوهر المولِّد فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٨ « التوليد فعلٌ طبيعيٌ مصدرٌ من جوهر المولِّد ما يتولد » وما يتولد فانما يتولد من المنيّ . فالمنيّ اذاً من

جوهر المولِّد

٢ وايضاً انما يشبه الابن اباه من حيث يأخذ منهُ شيئاً ما· ولو كان المني الذي منهُ يتولد شيء ما من فضل الغذاء لم يأخذ احدٌ شيئاً من جدهِ واسلافه الذين لم يحصل فيهم هذا الغذاء بوجهٍ من الوجوه فلم يكن إحدٌ بجده واسلافه اشبه منهُ بسائر الناس

٣ وايضاً ان غذاء الانسان المولِّد قد يكون من لحم الثور او الخنزير ونحوهما· فلو كان المنيُّ من فضل الغذاء لكان الانسان المتولد من المني اقرب نسباً الى الثور والخنزير منهُ الى ابيهِ وسائر اقاربهِ

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ ب ٢٠ « لم نكن في ادم باعتبار المبدا المنوي فقط بل باعتبار الجوهر الجسماني ايضاً » ولو كان المني من فضل الغذاء لم يكن الامر كذلك· فاذاً ليس المني من فضل الغذاء

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في توالد الحيوانات ك ١ ب ١٩ اثبت من وجوه متعددة ان المني هو فضل الغذاء

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة تتوقف نوعاً ما على ما تقدم في المبحث الآنف ومب ١١٨ ف ١ لانهُ اذا كان في الطبيعة الانسانية قوةٌ على ان تفيض صورتها على هيولى اجنبية ليس في شخص آخر فقط بل في شخصها نفسه ايضاً كان من الواضح ان الغذاء الذي لم يكن في الاول مشاكلاً يصير في الآخر مشاكلاً بالصورة المفاضة· والترتيب الطبيعي يقتضي ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً ولذا نجد في المتولدات ان كل شيء يكون في اول الامر ناقصاً ثم يتكمل· وواضح ان نسبة العام الى الخاص والمحدود نسبة الناقص الى الكامل ولهذا نجد في تولد الحيوان ان الحيوان يتولد قبل الانسان او الفرس وكذا الغذاء ايضاً فانهُ في اول الامر يقبل قوةً عامةً بالنسبة الى جميع اجزاء البدن وفي آخر الامر يتعين الى هذا الجزء

او ذاك . و يستحيل ان يعتبر منياً ما قد استحال الى جوهر الاعضاء بضربٍ من الانفصال لان ذلك المنفصل اذا لم يحفظ طبيعة ما انفصل عنه ُكان مفارقاً طبيعة المولّد اذ يكون حينئذٍ آخذاً في طريق الفساد فلا يكون لهُ قوة على احالة الغير الى مشابهة الطبيعة واذا حفظ طبيعة ما انفصل عنه ُكان منحصراً في جزء معين فلا يكون لهُ قوة على التحريك الى طبيعة الكل بل الى طبيعة الجزء فقط الا ان يقال انهُ يجوز ان يكون منفصلاً عن جميع اجزاء البدن وانهُ يحفظ طبيعة جميع الاجزاء فيكون المني على ذلك حيواناً صغيراً بالفعل ولا يكون تولد الحيوان من الحيوان الا بالانفصال كما يتولد الطين من الطين وكما يعرض للحيوانات التي تُقطَع فتبقى حيةً وهذا باطلٌ . فالمنيُّ اذاً ليس ينفصل عما كان كلاً بالفعل بل بالاحرى عما كان كلاً بالقوة ولهُ قوةٌ على اصدار البدن كله منبعثة عن نفس المولّد كما مرَّ في الفصل الآنف . وهذا الذي بالقوة الى الكل هو ما يتولد من الغذاء قبل استحالته الى جوهر الاعضاء وهو الذي يؤخذ منه المنيّ و باعتبار ذلك يقال ان القوة الغاذية خادمة للمولدة لان ما يستحيل بالقوة الغاذية تاخذهُ القوة المولِّدة منياً وقد استدل الفيلسوف على ذلك في كتاب توالد الحيوانات ١ ب ١٨ بان الحيوانات الجسيمة المحتاجة الى غذاء كثير قليلة البذر بالنسبة الى مقدار اجسامها وقليلة التوليد وكذا من كان من الناس بديناً فانهُ قليل المني للسبب المذكور عينه

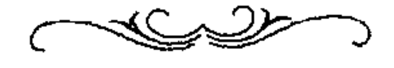
اذاً اجيب على الاول بان التوليد يكون من جوهر المولِّد في الحيوانات والنباتات من حيث ان المني تحصل لهُ القوة من صورة المولِّد ومن حيث هو بالقوة الى جوهره

وعلى الثاني بان المشابهة بين المولِّد والمتولد لا تحصل بالمادة بل بصورة الفاعل الذي يولّد مثله . فاذاً ليس يقتضى لمشابهة الابن لجده ان تكون مادة المني

الجسمانية موجودة في الجد بل ان يكون في المني قوةٌ صادرةٌ عن الجد بواسطة الاب .

وبمثل ذلك يجاب على الثالث لان النسب لا يُعتبَر من جهة الهيولى بل بالاحرى من جهة انبعاث الصورة

وعلى الرابع بانهُ ليس المراد بما أُورِدَ من كلام اوغسطينوس ان المبدا المَنَويّ القريب لهذا الانسان او جوهره الجسماني كان موجوداً في آدم بالفعل بل كلاهما كان في ادم باعتبار الاصل لان الهيولى الجسمانية الماخوذة من الأم والتي يسميها بالجوهر الجسماني صادرةٌ في الاصل عن آدم ومثلها القوة الفعلية الموجودة في منيّ الاب والتي هي المبدأ المنوي القريب لهذا الانسان . واما المسيح فيقال انهُ وُجِدَ في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدا المنوي من حيث ان مادة جسمه المتخذة من امه العذراء صادرةٌ عن آدم لان جسمه لم يتكوَّن بقوة منيّ الرجل . فان مثل هذه الولادة كانت خليقةً بالله المتعالي على كل شيء والمتبارك الى دهر الداهرين . آمين



الجزء الأول

من

القسم الثاني

الفاتحة

لما كانَ يقال للانسان انهُ مصنوعٌ على صورة الله على ان المراد بالصورة موجودٌ عقليٌّ مختارٌ ربٌّ نفسه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ب١٢ فبعد الكلام على الاصل اي على الله وعلى ما صدر عن قدرتهِ كما شاءَ بقي النظر في صورته اي في الانسان من حيث هو مبدأ افعاله لكونه مختاراً وربًّا لافعاله

أَلمبحثُ الأَوَّلُ

في غاية الانسان القصوى بالاجمال— وفيه ثمانية فصول

وهنا يجب النظر اولاً في الغاية القصوى للحيوة البشرية ثم في ما يمكن ان يدرك بهِ الانسان هذه الغاية او يعدل بهِ عنها اذ من الغاية يجب ان يحكم على ما اليها. ولما كانت الغاية القصوى للحيوة البشرية تُجعَل في السعادة وجب النظر اولاً في الغاية القصوى بالاجمال ثم في السعادة — اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل —١ هل من شان الانسان ان يفعل لغاية —٢ هل ذلك خاصٌّ بالطبيعة الناطقة —٣ في ان افعال الانسان هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية —٤ هل للحيوة البشرية غايةٌ قصوى — ٥ هل يجوز ان يكون لانسان واحدٍ غايات قصوى متعددة — ٦ في ان الانسان هل يوجه كل شيءٍ الى الغاية القصوى — ٧ في ان الغاية القصوى لجميع الناس هل هي واحدة بعينها — ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

ألفصلُ الاوّلُ

هل يليق بالانسان ان يفعل لغايةٍ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يليق بالانسان ان يفعل لغايةٍ لان العلة متقدمة طبعاً على معلولها · والغاية متضمنة حقيقة الآخر كما هو ظاهر من مدلول لفظها · فليست اذن متضمنة حقيقة العلة · وما لاجله يفعل الانسان فهو علة الفعل فان اللام هنا للسببية · فاذاً ليس يليق بالانسان ان يفعل لغايةٍ

٢ وايضاً ما هو الغاية القصوى فليس لاجل الغاية · والافعال في بعض الاشياء هي الغاية القصوى كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ · فاذاً ليس يفعل الانسان كل شيء لغايةٍ

٣ وايضاً انما يظهر ان الانسان يفعل لغايةٍ متى فعل عن قصدٍ ورويةٍ · وهو يفعل اموراً كثيرة عن غير قصدٍ ورويةٍ بل عن غير فكرٍ ايضاً كمن يحرك رجله او يده او يعبث بلحيته وهو مفتكرٌ في امورٍ اخرى · فاذاً ليس يفعل الانسان كل شيء لغايةٍ

لكن يعارض ذلك ان ما كان مندرجاً في جنس فهو منبعث عن مبدإِ ذلك الجنس · والغاية مبدأٌ لما يعمله الانسان كما يتضح من كلام الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٥ و٨٩ · فاذاً يليق بالانسان ان يفعل كل شيء لغاية

والجواب ان يقال ان الافعال التي يفعلها الانسان لا يسمّى منها في الحقيقة انسانياً الا ما كان خاصاً بالانسان من حيث هو انسان · والانسان يفارق سائر المخلوقات الغير الناطقة في كونه ربَّ افعاله · فاذاً انما يقال افعالٌ انسانية حقيقةً لما كان الانسان ربّاً لها · والانسان انما هو ربٌّ افعاله بالعقل والارادة ومن ثمه يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل · فاذاً انما يقال افعالٌ انسانيةٌ حقيقةً لتلك الافعال الصادرة عن الارادة المتعمدة · وما يفعلهُ الانسان من غير ذلك فيجوز ان يقال لهُ افعال الانسان لا افعالٌ انسانية حقيقةً اذ ليس خاصاً بالانسان

من حيث هو انسان · ولا يخفى ان جميع الافعال الصادرة عن قوة ما انما تصدر عنها باعتبار موضوعها · وموضوع الارادة هو الغاية والخير · فاذاً جميع الافعال الانسانية يجب ان تكون لغايةٍ

اذاً اجيب على الاول بان الغاية وان كانت آخراً في الدَرَك لكنها أوّلٌ في قصد الفاعل وهي بهذا الاعتبار متضمنة حقيقة العلة

وعلى الثاني بانهُ اذا كان فعل انسانيٌ هو الغاية القصوى فمن الضرورة ان يكون ارادياً والا لم يكن انسانياً كما تقدم قريباً ويقال لفعلٍ اراديٌ على نحوين احدهما من حيث يصدر بامر الارادة كالمشي والتكلم والثاني من حيث يصدر عن نفس الارادة كارادة شيءٍ ويستحيل ان يكون الفعل الصادر عن نفس الارادة هو الغاية القصوى لان الغاية هي موضوع الارادة كما ان اللون هو موضوع البصر فكما يستحيل ان يكون المُبصَر الاول هو نفس الإبصار لان كل ابصار فهو يتعلق بموضوعٍ مُبصَرٍ كذلك يستحيل ان يكون المشتهَى الاول وهو الغاية هو نفس الارادة · ومن ثمه اذا كان فعل انسانيٌ هو الغاية القصوى يلزم ان يكون مأموراً بهِ من الارادة وهكذا يكون فعلٌ من افعال الانسان ولو الارادة في الاقل يُفعَل لغايةٍ · فاذاً مهما فعل الانسان فيصح فيه ان يقال انهُ يفعل لغاية · حتى حينما يفعل الفعل الذي هو الغاية القصوى

وعلى الثالث بان هذه الافعال ليست في الحقيقة انسانيةً لعدم صدورها عن روية العقل التي هي المبدأ الخاص للافعال الانسانية ولذا كان لها ما يشبه الغاية الموهومة وليس لها غايةٌ معيَّنة بالعقل

أَلفصلُ الثاني

في ان الفعل لغايةٍ هل هو خاص بالطبيعة الناطقة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لغايةٍ خاصٌ بالطبيعة الناطقة

فان الانسان الذي من شانهِ ان يفعل لغايةٍ ليس يفعل اصلاً لغايةٍ مجهولة·
وكثيرٌ من الاشياء لا تدرك الغاية اما لخلوها عن كل ادراكٍ كالجمادات او لعدم
ادراكها حقيقة الغاية كالعجماوات · فيظهر اذاً ان الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة

٢ وايضاً ان الفعل لغايةٍ هو توجيه الفعل الى الغاية · وهذا هو فعل النطق ·
فهو اذاً ممتنعٌ في ما خلا عن النطق

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة · ومحل الارادة النطق
كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ · فاذاً ليس يفعل لغايةٍ الا الطبيعة الناطقة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الطبيعيات ٢ م ٤٩ ان « ليس
العقل فقط يفعل لغايةٍ بل الطبيعة ايضاً »

والجواب ان يقال ان كل فاعلٍ لا بدَّ ان يفعل لغايةٍ لانهُ اذا ارتفعت العلة
الاولى من بين العلل المترتبة ارتفعت العلل الاخرى بالضرورة · والأُولى بين
جميع العلل هي العلة الغائية · وتحقيق ذلك ان الهيولى لا تحصل على الصورة
الا من حيث تتحرك من الفاعل اذ ليس يُخرِجُ شيءٌ نفسهُ من القوة الى الفعل ·
والفاعل ليس يحرك الا بقصد الغاية لانهُ اذا لم يقصد معلولاً معيناً لم يرجح هذا
على ذاك · فاذاً لا بدَّ لاصداره معلولاً معيناً من قصدهِ شيئاً معيناً متضمناً حقيقة
الغاية · وكما ان هذا القصد يحصل في الطبيعة الناطقة بالشوق النطقي كذلك
يحصل في غيرها بالنزوع الطبيعي · ومع ذلك لا بدَّ من اعتبار ان شيئاً يقصد
بفعله او حركته الى غايةٍ على نحوين احدهما بتحريكه نفسه الى الغاية كالانسان
والثاني بتحركه اليها من الغير كتوجه السهم الى غرض معيَّن بتحركه من
الرامي الموجه فعله الى الغاية · فما كان ناطقاً يحرك نفسه الى الغاية لكونه ربَّ فعلهِ
بالاختيار الذي هو قوةٌ للارادة والعقل وما لم يكن ناطقاً يتوجه الى
الغاية بالنزوع الطبيعي متحركاً من آخر لا من نفسه لعدم ادراكه حقيقة الغاية

ولذلك ليس يقدر على توجيه شيء الى الغاية بل هو يتوجه اليها من الغير لان نسبة الخليقة الغير الناطقة باسرها الى الله كنسبة الآلة الى الفاعل الاصيل كما اسلفنا في ق ١ مب ٢٢ ف ٢ ومب ١٠٥ ف ١ ولهذا كان من شان الطبيعة الناطقة ان تتوجه الى الغاية بفعل نفسها او سوق نفسها اليها ومن شان الطبيعة الغير الناطقة ان تتوجه الى الغاية بفعل غيرها او سوقه اياها الى غاية مصورة في وهمها كالعجماوات او غير مصورة كالجمادات

اذاً اجيب على الاول بان الانسان متى فعل بنفسه لغاية فانهُ يدرك الغاية واما متى انفعل من غيره او سيق من غيره الى الغاية كما لو فعل بامر غيره او تحرك مدفوعاً من آخر فليس من الضرورة ان يدرك الغاية وكذا هي حال المخلوقات الغير الناطقة

وعلى الثاني بان التوجيه الى الغاية هو شان من يقصد الى الغاية بفعل نفسه واما من يقصد الى الغاية بفعل غيره فشانهُ التوجه الى الغاية وهذا ممكنٌ للطبيعة الغير الناطقة لكن بفعلٍ ناطقٍ

وعلى الثالث بان موضوع الارادة هو الغاية والخير الكلي ولذلك يمتنع وجود الارادة في ما خلا عن النطق والعقل لامتناع ادراكه الكلي وانما يوجد فيه الشهوة الطبيعية او الحسية المحدودة الى خير جزئي . ومعلومٌ ان العلل الجزئية تتحرك من العلة الكلية كما ان قيّم المدينة المنوط به النظر في المصالح العامة يحرك بامره جميع موظّفي المدينة الخصوصيين فاذاً من الضرورة ان جميع غير الناطقات تتحرك الى الغايات الجزئية من ارادة ناطقة تتناول الخير الكلي وهي الارادة الالهية

الفصلُ الثالثُ

في ان الافعال الانسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الانسانية لا تستفيد حقيقتها

النوعية من الغاية لان الغاية علة خارجة · والحقيقة النوعية تحصل لكل شيء عن مبدإٍ داخلٍ · فاذاً لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية

٢ وايضاً ما يفيد الحقيقة النوعية يجب ان يكون متقدماً · والغاية متأخرة في الآنيّة · فاذاً لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية

٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لايمكن اندراجه الا في نوعٍ واحدٍ · وقد يعرض ان فعلاً واحداً بالعدد يُقصَد بهِ غايات مختلفة · فالغاية اذن لاتفيد الافعال الانسانية الحقيقة النوعية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في آداب الكنيسة والمانوية ب ١٣ « انما تكون افعالنا حسنة اوقبيحة باعتبار حسن الغاية او قبحها »

والجواب ان يقال ان كل شيء يستفيد حقيقته النوعية من جهة الفعل وليس من جهة القوة ولذلك فما كان مركبًا من هيولى وصورة فانه يندرج في نوعه بصورته الخاصة ومثل هذا ايضاً يجب ان يقال في الحركات الخاصة فان الحركة تنقسم على نحوٍ ما الى فعلٍ وانفعالٍ وكلاهما يستفيد حقيقته النوعية من الفعل المقابل للقوة اما الفعل فمن الفعل الذي هو مبدأ العمل واما الانفعال فمن الفعل الذي هو منتهى حركتنا وعلى هذا فالتسخين تحريكٌ صادرٌ عن الحرارة والتسخن حركةٌ الى الحرارة والتعريف كشفٌ عن حقيقة النوع · والافعال الانسانية اذا اعتبرت على كلا الوجهين اي بطريق الافعال او بطريق الانفعالات تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية فانها يجوز اعتبارها على كلا الوجهين من حيث ان الانسان يحرك نفسه ويتحرك من نفسه وقد تقدم في ف ١ ان الافعال يقال لها انسانية باعتبار صدورها عن الارادة المتعمدة وموضوع الارادة هو الخير والغاية فظهر اذن ان الغاية هي مبدأ الافعال الانسانية من حيث هي انسانية وهي ايضاً منتهاها لان ما ينتهي عنده الفعل الانساني هو ما تقصده الارادة على انهُ غاية

كما ان صورة المتولِّد مطابقة لصورة المولِّد في الفواعل الطبيعية. ولما كانت الآداب يقال لها في الحقيقة انسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا كانت الافعال الادبية تستفيد حقيقتها النوعية في الحقيقة من الغاية لان الافعال الادبية هي نفس الافعال الانسانية

اذًا اجيب على الاول بان الغاية ليست شيئًا خارجًا عن الفعل بالكلية لان لها اليه نسبة المبدا او المُنتهَى وبذلك تقوم حقيقة الفعل اي بكونه صادرًا عن شيء باعتبار الفعل ومنتهيًا الى شيء باعتبار الانفعال

وعلى الثاني بان الغاية انما هي موضوع الارادة من حيث هي متقدمة في الاعتبار كما مرّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تفيد الفعل الانساني اي الادبي حقيقته النوعية

وعلى الثالث بان الفعل الواحد بالعدد باعتبار صدوره مرةً واحدةً عن الفاعل ليس يُقصَد بهِ الا غايةٌ واحدة قريبة يستفيد منها الحقيقة النوعية لكنهُ يجوز ان يُقصَد بهِ غايات بعيدة متعددة احداها غاية للاخرى ومع ذلك يجوز ان تقصد الارادة غايات مختلفة بفعلٍ واحدٍ بالنوع الطبيعي كما يجوز ان يُقصَد بقتل الانسان الذي هو واحدٌ بالنوع الطبيعي رعاية العدل وتشفّي النفس وهذا هو منشأ اختلاف الافعال بالنوع الادبي فان الفعل يكون من جهةٍ فعل فضيلة ومن جهةٍ اخرى فعل رذيلة لان الحركة لا تستفيد الحقيقة النوعية مما هو مُنتهًى بالعرض بل مما هو منتهى بالذات فقط والغايات الادبية تعرض للامر الطبيعي كما تعرض ايضًا حقيقة الغاية الطبيعية للامر الادبي ولذلك ليس يمتنع ان تكون الافعال الواحدة بالنوع الطبيعي مختلفة بالنوع الادبي و بالعكس

الفصلُ الرَّابعُ

هل للحيوة الانسانية غاية قصوى

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للحيوة الانسانية غايةٌ قصوى

بل هنالك غايات متسلسلة الى غير النهاية لان الخير في حقيقته مفيضٌ لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١ فاذا كان ما يصدر عن الخير خيراً فلا بدَّ ان يفيض هذا الخير الصادر خيراً آخر وهكذا الى ما لا ينتهي · والخير يتضمن حقيقة الغاية · فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية

٢ وايضاً ان الامور الاعتبارية يجوز ان تتكثر الى غير النهاية فالكميات الرياضية تقبل الزيادة الى غير نهاية وكذا انواع الاعداد يجوز ان تكون غير متناهية اذ مهما فُرِضَ منها يجوز ان يتصوَّر عدد آخر اعظم منهُ · واشتهاء الغاية تابعٌ للاعتبار · فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة · ويجوز انعكاس الارادة على نفسها الى غير نهاية لجواز ان اريد شيئاً وان اريد ان اريده وهكذا الى ما لا يتناهى · فالارادة الانسانية اذاً تذهب في غاياتها الى ما لا نهاية لهُ وليس لها غاية قصوى

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٨ « من يُثبت غير المتناهي يرفع طبيعة الخير » والخير يتضمن حقيقة الغاية · فالتسلسل اذاً منافٍ لحقيقة الغاية · فلا بدَّ اذن من اثبات غاية قصوى واحدة

والجواب ان يقال ان التسلسل في الغايات بالذات محال من كل وجهٍ لان جميع الاشياء المترتبة بالذات اذا ارتفع اولها وجب ارتفاع ما يتعلق بهِ ومن ثمه اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٣٤ استحالة التسلسل في العلل المحركة والا لم يكن محركٌ اول فيمتنع التحريك على المحركات الأُخر لانها لا تحرك الا بكونها متحركة من المحرك الاول · وللغايات ترتيبان ذهنيٌّ وخارجيٌّ ولا بدَّ في كليهما من وجود اول لان الاول في الترتيب الذهني هو بمنزلة المبدا المحرك للشهوة فاذا ارتفع المبدا لم تحرك الشهوة من شيء والاول في الترتيب الخارجي

هو ما منهُ يبتدىء الفعل فاذا ارتفع لم يبتدىء احدٌ بفعل شيء . والمبدأ الذهني هو الغاية القصوى والمبدأ الخارجي هو اول ما الى الغاية . فالتسلسل اذاً مستحيل من الجهتين لانهُ لو لم يكن غايةٌ قصوى لم يُشتهَ شيءٌ ولم ينتهِ فعلٌ ولم يسكن ذهن الفاعل ولو لم يكن اولٌ في ما الى الغاية لم يبتدىء احدٌ بفعل شيءٍ ولم ينته رأيٌ بل تسلسل الى غير النهاية . واما الاشياء التي ليست مترتبة بالذات لكنها متقارنة بالعرض فلا يمتنع عدم التناهي فيها لان العلل بالعرض غير محدودة و بهذا المعنى ايضاً يجوز عدم التناهي بالعرض في الغايات وفي ما الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان من حقيقة الخير ان يصدر عنهُ شيءٌ لا ان يصدر هو عن آخر فاذاً بما ان الخير يتضمن حقيقة الغاية والخير الاول هو الغاية القصوى لا يلزم عن ذلك الدليل عدم وجود غايةٍ قصوى بل جواز التسلسل في ما دون الغاية الاولى المفروضة مما الى الغاية وهذا ايضاً انما يصح باعتبار قدرة الخير الاول الغير المتناهية . الا انهُ لما كان فيض الخير الاول لا يحصل الا بحكم العقل الذي من شانه ان لا يصدر معلولاته الا لسبب معينٍ كان صدور الخيرات عن الخير الاول الذي منهُ تستمد سائر الخيرات القوة المفيضة لا يحصل الا على وجه معينٍ ولذا لم يكن فيض الخيرات يتسلسل الى غير النهاية بل ان الله « رتب كل شيءٍ بعددٍ ووزنٍ ومقدارٍ » كما في حك ١١

وعلى الثاني بان اعتبار العقل في الاشياء الخاصلة بالذات يبتدىء من المبادىء المعلومة بالطبع و يبلغ الى منتهى ما ومن ثمَّ اثبت الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٦ ان « لا تسلسل في البراهين » لانهُ يُعتبَر فيها ترتب امور مرتبطة بينها بالذات لا بالعرض واما الامور المرتبطة بينها بالعرض فلا يمتنع فيها التسلسل الاعتباري . واضافة كمية او وحدة على كمية سابقة او عددٍ سابقٍ من حيث هما كذلك امر عارض لها فلا يمتنع التسلسل الاعتباري فيهما

وعلى الثالث بان تكثُّر افعال الارادة المنعكسة على نفسها ليس لهُ الى ترتيب الغايات الأنسبة عرضيةٌ وهذا واضحٌ من ان الارادة تنعكس على نفسها في فعلٍ واحدٍ بعينهِ مرةً او اكثر على السواء

ألفصلُ الخامسُ

هل يجوز ان يكون لانسانٍ واحدٍ غايات قصوى متعددة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر انهُ يجوز ان تقصد ارادة انسان واحدٍ اموراً متعددة معاً على انها غاياتٌ قصوى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ وه ان « بعضاً جعلوا غاية الانسان القصوى في اربعة اي اللذة والراحة وخيرات الطبيعة والفضيلة » وهذه امور متعددة كما لا يخفى . فيجوز اذن ان يجعل انسان واحد غاية ارادته القصوى في امورٍ كثيرة

٢ وايضاً ان الاشياء الغير المتقابلة لا تتنافى . وفي الموجودات اشياء كثيرة غير متقابلة . فاذاً جعل احدها غاية قصوى للارادة ليس ينفي سائرها

٣ وايضاً ان جعل الارادة غايتها القصوى في شيء لا يوجب فقدان حريتها . وهي قبل ان تجعل غايتها القصوى في شيء كاللذة تقدر ان تجعلها في شيء آخر كالغنى . فاذاً بعد ان تجعلها في اللذة تقدر ان تجعلها فيها وفي الغنى ايضاً . فاذاً يجوز ان تقصد ارادة انسان واحد اموراً متعددة معاً على انها غايات قصوى

لكن يعارض ذلك ان ما يستقرُّ فيه مستقرٌ على انهُ الغاية القصوى يستولي على شوق الانسان لان فيه دستور حياته وسيرته كلها ومن ثم قيل عن النَهِمين في فيلبي ٣ : ١٩ « الههم بطنهم » اي لانهم يجعلون غايتهم القصوى في ملاذّ البطن . وفي متى ٦ : ٢٤ « لا يستطيع احدٌ ان يعبد ربين » اي مستقلين . فاذاً يستحيل ان يكون لانسانٍ واحدٍ غايات قصوى متعددة مستقلة

والجواب ان يقال يستحيل ان تتعلق ارادة انسان واحد بامور متغايرة معاً

على انها غايات قصوى ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلانهُ لما كان كل شيءٍ يشتهي كماله كان ما يشتهيه مشتهٍ على انهُ خيرٌ كاملٌ ومكملٌ لنفسه هو الذي يشتهيه على انهُ الغاية القصوى وعلى هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ «ليس مرادنا الان بغاية الخير ما ينتهي بمعنى انهُ ينعدم بل ما يتكمل بمعنى انهُ يوجد على وجه التمام» فاذاً لا بد ان تملأ الغاية القصوى شهوة الانسان باسرها حتى لا يبقى شيءٌ يشتهيه خارجاً عنها وهذا ممنوعٌ اذا كان يُقتضَى لكماله شيءٌ اجنبي عنها فاذاً يستحيل ان تتعلق شهوة الانسان بامرين كلٌ منهما خيره الكامل · واما ثانياً فلانهُ كما ان مبدا الفعل في افعاله ما يُعلَم بالطبع كذلك مبدأ الشهوة العقلية التي هي الارادة في افعالها ما يُشتهَى بالطبع وهذا لا يكون الا واحداً لان الطبيعة لا تميل الا الى واحدٍ · على ان مبدا الشهوة العقلية في افعالها هو الغاية القصوى · فاذاً ما تميل اليه الارادة باعتبار كونه الغاية القصوى يجب ان يكون واحداً · واما ثالثاً فلانهُ لما كانت الافعال الارادية تستمد حقيقتها النوعية من الغاية على ما تقدم في ف ٣ وجب ان تستمد حقيقتها الجنسية من الغاية القصوى التي هي عامة كما ان الاشياء الطبيعية تُجعَل في اجناسها بحسب الحقيقة الصورية العامة · فاذاً لما كانت جميع مشتهيات الارادة من حيث هي كذلك مندرجة تحت جنس واحدٍ وجب ان تكون الغاية القصوى واحدة ولا سيما لان في كل جنس مبدأً اولَ واحداً والغاية القصوى متضمنة حقيقة المبدإِ الاول كما مرَّ في الفصل الآنف ونسبتها من جهة انسان مخصوص الى الانسان المخصوص كنسبتها من جهة مطلق الانسان الى الجنس الانساني باسره · فاذاً كما ان لجميع الناس بالطبع غاية واحدة قصوى كذلك يجب ان تتعلق ارادة الانسان المخصوص بغاية قصوى واحدة

اذاً اجيب على الاول بان الذين جعلوا الغاية القصوى في تلك الاشياء

الاربعة كانوا يعتبرون فيها خيراً واحداً كاملاً متقوماً عنها كلها

وعلى الثاني بانهُ وان وُجِدَ اشياء متكثرة غير متقابلة الا ان الخير الكامل لشيء يقابلهُ وجود شيء من كمالهِ خارج عنهُ

وعلى الثالث بان الجمع بين المتقابلات غير مقدور للارادة وميلها الى امور متكثرة متغايرة على انها غايات قصوى جمعٌ بين المتقابلات كما يتضح مما مرَّ في جرم الفصل

ألفصلُ السادسُ

في ان الانسان هل يريد كل ما يريده لاجل الغاية القصوى

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان ليس يريد كل ما يريده لاجل الغاية القصوى · لان ما يُقصَد بهِ الغاية القصوى يقال لهُ جِدِّيٌّ اي مفيد · والامور الهزلية ليست جِدِّية · فاذاً ما يفعلهُ الانسان بالهزل لايقصد بهِ الغاية القصوى

٢ وايضاً قال الفيلسوف في اول الالهيات ب ٢ « العلوم النظرية تُطلَب لنفسها » وليس يجوز مع ذلك ان يقال ان كلاً منها غايةٌ قصوى · فاذاً ليس يشتهي الانسان كل ما يشتهيه لاجل الغاية القصوى

٣ وايضاً كل من يوجه شيئاً الى غاية فانهُ يفتكر في تلك الغاية · والانسان ليس يفتكر دائماً في الغاية القصوى في كل ما يشتهيه او يفعلهُ · فاذاً ليس يشتهي الانسان او يفعل كل شيء لاجل الغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ « ان غاية خيرنا هو ما يُحَبُّ لنفسه ويُحَبُّ ما سواه لاجله »

والجواب ان يقال من الضرورة ان يشتهي الانسان كل ما يشتهيه لاجل الغاية القصوى وهذا ظاهرٌ من وجهين اولاً لان الانسان يشتهي كل ما يشتهيه

باعتبار كونه خيراً . واذا كان ذلك لا يُشتهَى على انه الخير الكامل الذي هو الغاية القصوى فمن الضرورة ان يشتهى باعتبار توجهه الى الخير الكامل لان بداية الشيء تتوجه دائماً نحو نهايته كما يتضح من مفاعيل الطبيعة ومفاعيل الصناعة ايضاً وهكذا كل بداية كمال تتوجه نحو الكمال المنتهي الحاصل بالغاية القصوى وثانياً لان شان الغاية القصوى في تحريك الشهوة كشأن المحرك الاول في سائر الحركات . ومعلوم ان العلل الثانية المحركة لا تحرك الا باعتبار تحركها من المحرك الاول . فالمُشتَهَيات الثانية اذن لا تحرك الشهوة الا باعتبار المُشتهَى الاول الذي هو الغاية القصوى

اذاً اجيب على الاول بان الافعال الهزلية لا يُقصَد بها غاية خارجية بل خير الهازل فقط من حيث هي مُستَلَذّة ومروِّحة للنفس وخير الانسان الكامل هو غايته القصوى

وكذا يجاب على الثاني من جهة العلم النظري فانه يشتهى باعتبار كونه خيراً للناظر فيه وهو يندرج تحت الخير التام والكامل الذي هو الغاية القصوى

وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان يفكر المتفكر دائماً في الغاية القصوى كلما اشتهى او فعل شيئاً بل ان قوة القصد الاول الموجه الى الغاية القصوى تستمر في شهوة كل شيء ولو لم يُفتكَر فعلاً في الغاية القصوى كما ان من يسير في الطريق ليس من الضرورة ان يفكر عند كل خطوة في المكان المقصود منه

الفصلُ السابعُ

هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس لجميع الناس غاية قصوى واحدة فان اخص ما يظهر انهُ غاية الانسان القصوى هو الخير الغير المتغير . و بعض الناس يتجافون بالخطيئة عن الخير الغير المتغير . فاذاً ليس لجميع الناس غاية قصوى

واحدة

٢ وايضاً ان الغاية القصوى هي دستور الانسان في سيرته كلها فلو كان لجميع الناس غاية قصوى واحدة لم يكن للناس في سيرتهم مذاهب مختلفة وهذا بين البطلان

٣ وايضاً ان الغاية هي منتهى الفعل والافعال خاصةٌ بالافراد · والناس وان اشتركوا في طبيعة النوع متغايرون في الخصائص الشخصية · فاذاً ليس لجميع الناس غايةٌ قصوى واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ب ٤ « ان جميع الناس مشتركون في اشتهاء الغاية القصوى التي هي السعادة »

والجواب ان يقال يجوز ان يراد بالغاية القصوى امران احدهما حقيقة الغاية القصوى والثاني محل هذه الحقيقة فباعتبار الاول يشترك الجميع في اشتهاء الغاية القصوى لان الجميع يشتهون استيفاء كمالهم القائم بهِ حقيقة الغاية القصوى كما مرَّ في ف ٥ · واما باعتبار الثاني فليس يشترك الجميع في الغاية القصوى لان بعضاً يجعلون الخير الكامل في الغنى و بعضهم في اللذة وغيرهم في ما سوى ذلك كما ان الحلاوة يلتذ بها كل ذوقٍ لكن الالذ عند بعضٍ حلاوة الخمر وعند آخرين حلاوة العسل او نحو ذلك · غير ان الحلو الالذ مطلقاً ما كان الالذ عند ذي الذوق الافضل وكذا الخير فان الاتمَّ منهُ ما يشتهيه ذو الميل السليم على انهُ الغاية القصوى

اذاً اجيب على الاول بان الذين يخطأون ين يتجافون عن محل حقيقة الغاية القصوى الحقيقي لا عن قصد الغاية القصوى التي يلتمسونها على غير هدًى في غير محلها

وعلى الثاني بان اختلاف الناس في مذاهب السيرة انما يعرض لهم من اختلاف الاشياء التي تُلتمس فيها حقيقة الغاية القصوى

وعلى الثالث بانه وان كانت الافعال خاصة بالافراد الا ان مبدا الفعل فيها هو الطبيعة التي تنزع الى واحد كما مرّ في ف ٥

أَلفصلُ الثامن

هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال: يظهران سائر المخلوقات ايضاً تشترك في غاية الانسان القصوى لان الغاية محاذية للمبدا · ومبدا الناس الذي هو الله هو ايضاً مبدأ سائر المخلوقات · فاذاً تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب١٠ و٤ «ان الله يوجِّه جميع الاشياء الى نفسه على انهُ الغاية القصوى» وهو غاية الانسان القصوى اذ ليس يتمتع الا بهِ وحده · فاذاً تشترك سائر المخلوقات ايضاً في غاية الانسان القصوى

٣ وايضاً ان غاية الانسان القصوى هي موضوع الارادة · وموضوع الارادة هو الخير الكلي الذي هو غاية كل شيء · فاذاً لا بد ان تشترك جميع الاشياء في غاية الانسان القصوى

لكن يعارض ذلك ان غاية الانسان القصوى هي السعادة التي يتوق اليها جميع الناس كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ وفي الثالوث ك ١٣ ب ٤ · والسعادة لا تليق بالحيوانات الغير الناطقة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥ · فاذاً لا تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى

والجواب ان يقال تطلق الغاية على امرين ما هو وما بهِ كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٢ اي الشيء الحاصلة فيهِ حقيقة الخير واستعمال ذلك الشيء او نيله كقولنا ان غاية حركة الجسم الثقيل اما المكان الادنى باعتبار الشيء او الحصول فيه باعتبار الاستعمال وغاية البخيل اما المال باعتبار الشيء او احراز المال باعتبار الاستعمال · فان اردنا بغاية الانسان القصوى الشيء الذي

هو الغاية كانت جميع المخلوقات مشتركة فيها لان الله هو الغاية القصوى للانسان ولسائر الاشياء · وان اردنا بها ادراك الغاية لم تكن المخلوقات الغير الناطقة مشتركة فيها لان الانسان وسائر المخلوقات الناطقة انما تدرك الغاية القصوى بمعرفتها الله وحبها اياه مما لا تصلح له سائر المخلوقات التي انما تدرك غايتها القصوى باعتبار اشتراكها في شيء من شبه الله من حيث هي موجودةٌ اوحيةٌ او مدركةٌ ايضاً وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان المراد بالسعادة ادراك الغاية القصوى

المبحث الثاني

في ما تقوم به سعادة الانسان – وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في السعادة واولاً في اي شيء هي وثانياً ما هي وثالثاً كيف نستطيع ادراكها · والبحث في الاول يدور على ثماني مسائل — ١ في ان السعادة هل تقوم بالغنى —٢ هل تقوم بالكرامة — ٣ هل تقوم بنباهة الشان او بالمجد —٤ هل تقوم بالسلطة — ٥ هل تقوم بشيء من خيرات البدن — ٦ هل تقوم باللذة — ٧ هل تقوم بشيء من خيرات النفس —٨ هل تقوم بخير مخلوق

الفصل الاول

في ان السعادة هل تقوم بالغنى

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالغنى لان السعادة من حيث هي غاية الانسان القصوى يقوم بها ما هو اشد استيلاءً على ميل الانسان · وهذا هو الغنى بالخصوص ففي جا ١٠: ١٩ « كل شي ينقاد للمال » فاذاً سعادة الانسان قائمة بالغنى

٢ وايضاً قال بويسيوس في التعزية ك٣ نث٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع

الخيرات كلها » والمال يُحرَز بهِ كل شيءٍ في ما يظهر فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٥ب٥ وفي السياسة ك ١ب٦ « انما وُضع المال ليتكفل بكل ما يريده الانسان » فالسعادة اذن قائمة بالغنى

٣ وايضاً يظهر ان شهوة الخير الاعظم غير متناهية لعدم تخلفها اصلاً · واخص ما يُرى ذلك في الغنى ففي جا ٥:٩ « البخيل لا يشبع من المال » فالسعادة اذن قائمة بالغنى

لكن يعارض ذلك ان خير الانسان يقوم بحفظ السعادة لا بانفاقها « وافضل ما يكون الغنى ببذل المال لا بجمعه حتى ان البخل يجعل دائماً صاحبه مكروهاً والجود يرفع دائماً قدر صاحبه » كما قال بويسيوس في التعزية ك ٢ نث ٥ فالسعادة اذن ليست قائمةً بالغنى

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بالغنى فان الغنى نوعان طبيعيٌّ وصناعيٌّ كما قال الفيلسوف في السياسة ك١ ب ٦ فالغنى الطبيعي ما يستعين بهِ الانسان على دفع النواقص الطبيعية كالمطعم والمشرب والملبس والمركب والمسكن ونحو ذلك والغنى الصناعي ما لا تستعين بهِ الطبيعة في نفسه كالمال بل توجده الصناعة البشرية لغاية تيسير التعامل فيكون بمثابة معيار يتقدَّر به ما يعرضهُ البيع والشراء · وواضحٌ ان سعادة الانسان يستحيل قيامها بالغنى الطبيعي اذ انما يُطلَب تحصيله للقيام بحوائج طبيعة الانسان فلا يمكن ان يكون غاية الانسان القصوى بل الانسان غاية لهُ ولهذا كان الغنى ونحوه ادنى في رتبة الطبيعة من الانسان ومصنوعاً لاجله كقوله في مز ٨:٨ « أخضعتَ كل شيءٍ تحت قدميه » واما الغنى الصناعي فيُطلَب تحصيله لاجل الغنى الطبيعي لانهُ لا يُلتمَس الا لانه يُشترَى به ما هو ضروري لاستعمال الحيوة فأَولى به اذاً ان لا يكون متضمناً حقيقة الغاية القصوى فيستحيل اذن ان تكون السعادة التي هي غاية الانسان

القصوى قائمةً بالغنى

اذاً اجيب على الاول بان جميع الجسمانيات تنقاد للمال باعتبار كثرة الاغنياء الذين لا يعرفون الا الخيرات الجسمانية التي يمكن احرازها بالمال. والحكم على الخيرات الانسانية لا يُبنَى على اعتبار الاغنياء بل على اعتبار الحكماء كما ان الحكم على الطعوم انما يُبنَى على اعتبار ذوي الاذواق السليمة

وعلى الثاني بان المال يُحصَّل به كل ما يعرضهُ البيع والشراء لا الاشياء الروحانية التي لا يعرضها بيعٌ وشراءٌ ومن ثمه قيل في ام ١٧: ١٦ «ماذا يفيد الجاهلَ الغنى وهو لا يستطيع ان يشتري الحكمة»

وعلى الثالث بان شهوة الغنى الطبيعي ليست غير متناهية لاكتفاء الطبيعة بقدر معين منهُ واما شهوة الغنى الصناعي فغير متناهية لكونها خادمةً للشهوة الخارجة عن حد الاعتدال كما يتضح من قول الفيلسوف في السياسة ك١ ب ٦ الا ان عدم تناهيها ليس كعدم تناهي الخير الاعظم فان الخير الاعظم كلما كان احرازه اكمل ازدادت محبته واحتقار غيره لانهُ كلما بولغ في الحصول عليه بولغ في معرفته وهذا ما اشير اليه بقولهِ في سي ٢٤: ٢٩ «من اكلني عاد اليَّ جائعاً» واما شهوة الغنى وسائر الخيرات الزمانية فالامر فيها بالعكس لانها متى حُصِلَ عليها احتُقِرَت واشتُهِيَ غيرها وعليه فُسِّرَ قول الرب في يو ٤: ١٣ «من يشرب من هذا الماء (المراد بهِ الزمانيات) يعطش ايضاً» وذلك لانها متى حُصِلَ عليها كان عدم كفايتها اظهر وبهذا يتضح نقصها وعدم قيام الخير الاعظم بها

الفصلُ الثاني

هل سعادة الانسان قائمة بالكرامة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ بالكرامة لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك١ ب ٨٠ والكرامة

اخص ما نثاب بهِ الفضيلة في ما يظهر كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب٣ فهي اذن اخص ما نقوم به السعادة

٢ وايضاً ان ما يليق بالله وبذوي المراتب الخطيرة يظهر انهُ اخص ما تقوم به السعادة التي هي الخير الكامل · والكرامة هي كذلك كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٨ ب ١٤ وكقول الرسول في ١ تيمو ١٧:١ «لله وحده الكرامة والمجد» فالسعادة اذن قائمةٌ بالكرامة

٣ وايضاً ان اعظم ما يشتهيه الناس هو السعادة · وليس يشتهي الناس شيئاً اعظم من الكرامة في ما يظهر فيهم يفدون كرامتهم بكل ما لديهم من سواها · فالسعادة اذن قائمة بالكرامة

لكن يعارض ذلك ان محل السعادة في السعيد ومحل الكرامة ليس في المتكرم بل في المكرِم الذي يؤدي الاحترام تكرم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٥ · فالسعادة اذن ليست قائمة بالكرامة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالكرامة اذ انما يُكرَم انسانٌ لخطرهِ فتكون الكرامة علامةً لذلك الخطر الكائن في المتكرم وشاهداً عليه · واعظم ما يُعتبر خطر الانسان من جهة السعادة التي هي خيره الكامل ومن جهة اجزائها اي من جهة تلك الخيرات التي بها يُحصَل على شيء من السعادة ولهذا يجوز ان تكون الكرامة لاحقة للسعادة ويمتنع قيام السعادة بها بوجه الاصالة

اذاً اجيب على الاول بان الكرامة ليست ثواب الفضيلة الذي لاجله يسعى الفضلاء لكنهم يتلقونها من الناس مكان الثواب اذ ليس عندهم افضل منها فيؤدونه لهم واما ثواب الفضيلة الحقيقي فهو السعادة التي لاجلها يسعى الفضلاء ولو كان سعيهم لاجل الكرامة لم يكن ذلك فضيلةً بل طمعاً

وعلى الثاني بان الكرامة تجب لله ولذوي المراتب الخطيرة دلالة على خطر

سابقٍ فيهم وتحقيقًا له لا لان الكرامة تجعلهم خطرًا

وعلى الثالث بانه من الاشتباه الطبيعي للسعادة التي تلحقها الكرامة كما مرَّ في جرم الفصل يعرض ان تكون الكرامة اشهى شيءٍ للناس ولهذا كان اخص ما يبتغون الكرامة من الحكماء الذين بناءً على حكمهم يظنون بانفسهم انهم خطرٌ او سعداء

الفصلُ الثالثُ

في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بالنباهة او بالمجد

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ بالمجد اذ انما تقوم السعادة في ما يظهر بما يثاب بهِ القديسون على المكاره التي يعانونها في هذه العاجلة. وهذا هو المجد فقد قال الرسول في رو ٨ : ١٨ «ان آلام هذا الدهر لا تقاس بالمجد المزمع ان يتجلى فينا» فالسعادة اذًا قائمةٌ بالمجد

٢ وايضًا ان الخير مفيضٌ لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١ . والمجد اعظم ما يفيض بهِ خير الانسان الى معرفة الغير اذ ليس المجد شيئًا سوى علمٍ جليٍ مقرونٍ بالحمد كما قال امبروسيوس . فاذًا سعادة الانسان قائمةٌ بالمجد

٣ وايضًا ان السعادة هي ابقى الخيرات. وكذا هي نباهة الشأن او المجد في ما يظهر اذ بهِ يحصل الناس بوجهٍ ما على الابدية وعلى ذلك قول بويسيوس في التعزية ك٢ نث ٧ « يظهر انكم تخلِّفون الخلود لانفسكم بافتكاركم بمجد الزمان المستقبل » فالسعادة اذن قائمةٌ بنباهة الشأن او المجد

لكن يعارض ذلك ان سعادة الانسان هي خيره الحقيقي . وقد يعرض ان يكون المجد باطلاً فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٣ نث ٦ « كثيرًا ما انتحل كثيرٌ نباهة الشأن بحكم العامة الباطل وهذا اقبح ما يمكن تصوُّره لان من ينوَّه باسمهِ

باطلاً لا بدَّ ان يخجل من الثناء عليه » فاذًا ليست سعادة الانسان قائمةً بنباهة الشان او بالمجد

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بنباهة الشان او بالمجد البشري فانما المجد « علمٌ جليٌّ مقرونٌ بالحمد » كما قال امبروسيوس . ونسبة المعلوم الى العلم الالهي ليست كنسبته الى العلم الانساني فان العلم الانساني معلول للمعلومات والعلم الالهي علةٌ لها فليس يجوز اذن ان يكون كمال الخير الانساني الذي يقال لهُ سعادة معلولاً للعلم الانساني بل العلم الانساني بسعادة سعيدٍ يصدر على نحوٍ ما عن السعادة الانسانية في حال ابتدائها او كمالها ومن ثم لا يجوز ان تكون سعادة الانسان قائمةً بنباهة الشأن او بالمجد بل ان خير الانسان يتوقف على معرفة الله توقف الشيء على علته فسعادة الانسان اذًا تتوقف على المجد الذي عند الله توقف المعلول على علته كقوله في مز ٩٠: ١٥ « انقذهُ وامجده من طول الايام اشبعهُ واريه خلاصي » وايضاً فالعلم الانساني كثيرًا ما يعرضه الخطأ وخصوصاً في الحوادث الجزئية كالافعال الانسانية ومن ثم كثيرًا ما يكون المجد الانساني باطلاً واما الله فلكونه منزهاً عن الخطا لا يكون مجده الا حقيقياً ولهذا قيل في ٢ كور ١٠: ١٨ « المزكَّى من وصَّى بهِ الرب »

اذًا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على المجد الحاصل من البشر بل على المجد الحاصل من الله امام ملائكته ومن ثم قيل في مرقس ٨: ٣٨ « يعترف بهِ ابن الانسان في مجد ابيه أمامَ ملائكته »

وعلى الثاني بانهُ لما كان الخير الحاصل لانسان بالنباهة او المجد قائماً بمعرفة كثيرين بقدره فان كانت تلك المعرفة صادقة كان ذلك الخير صادرًا عن خيرٍ موجودٍ في ذلك الانسان فهو اذًا يستلزم وجود سعادة سابقة كاملة او مبتدئة وان كانت تلك المعرفة كاذبة لم تكن مطابقة للواقع فلم يكن ذلك الخير في من

اعتُبِرَ نبيه الشان · ومن ذلك يتضح ان نباهة الشأن لا يمكن أن تجعل الانسان سعيداً بوجه من الوجوه

وعلى الثالث بان نباهة الشأن ليس لها قرارٌ دائمٌ بل يسهل فقدانها باشاعة كاذبة واذا استمرت بعض الاحيان فانما يكون ذلك بالعرض · واما السعادة فالاستمرار والدوام حاصل لها بالذات

ألفصلُ الرَّابعُ

هل السعادة قائمة بالسلطة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بالسلطة فان جميع الاشياء تتوق الى التشبه بالله من حيث هو غايتها القصوى ومبدؤها الاول · وذوو السلطان من الناس يظهر انهم اقرب الموجودات الى الله بسبب شبه السلطان حتى ان الكتاب دعاهم آلهة كقوله في خر ٢٢: ٢٨ « لا تسبَّ الآلهة » فالسعادة اذن قائمةٌ بالسلطة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الكامل · وقدرة الانسان على سياسة غيره ايضاً بما يلائم خيرٌ متناهٍ في الكمال وهذا حاصلٌ لذوي السلطان · فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

٣ وايضاً لما كانت السعادة اعظم ما يُشتهَى كان يقابلها اعظم ما يجب الهرب منهُ · واعظم ما يهرب منه الانسان الرق الذي يقابله السلطان · فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي الخير الكامل · والسلطة في غاية النقصان فقد قال بويسيوس في التعزية كـ ٣ نث ٥ « ليس في طاقة السلطة البشرية ان تدفع نخس الهموم وترفع مهامز الخوف » ثم قال بعد ذلك « أتحسب من تحف الجنود بجانبيه قديراً وهو اشد رهبةً لمن يروِّعهم » فالسعادة اذن ليست

قائمة بالسلطة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالسلطة لوجهين اولاً لتضمن السلطة حقيقة المبدإ كما في الالهيات ك ٥ م ١٧ وتضمن السعادة حقيقة الغاية القصوى وثانياً لان السلطة يجوز تعلقها بالخير والشر والسعادة هي خير الانسان الحقيقي والكامل وعلى هذا فربما جاز قيام ضرب من السعادة بحسن استعمال السلطة المستند الى الفضيلة ولكنهُ لا يجوز قيامها بالسلطة نفسها

وما عدا ذلك فيمكن ايراد ادلة اربعة عامة لبيان ان السعادة لا تقوم بشيءٍ من الخيرات الخارجة المتقدم ذكرها الاول ان السعادة هي خير الانسان الاعظم فلا تحتمل معها شراً وجميع الخيرات المتقدم ذكرها مشتركة بين الاخيار والاشرار. والثاني ان من حقيقة السعادة ان تكون كافيةً بنفسها كما في الخلقيات ك ١ ب ٧ فلا بد ان يحصل الانسان بحصوله عليها على جميع الخيرات الضرورية لهُ ومن حصل على احد الخيرات المتقدم ذكرها فقد يفوته خيرات اخرى كثيرة ضرورية لهُ كالحكمة والعافية ونحوها. والثالث ان السعادة هي الخير الكامل فلا يجوز ان يصدر عنها شرٌّ لاحد وهذا جائزٌ في تلك الخيرات المتقدمة ففي جا ٥ : ١٢ « قد يُدَّخَر الغنى لمضرة مالكه » وقس عليه الثلاثة الأُخر. والرابع ان الانسان يتوجه الى السعادة بالمبادىء الداخلة توجيه اليها بالطبع والخيرات الاربعة المتقدمة معلولة لعلل خارجة وفي الاكثر للثروة ولذا يقال لها خيرات الثروة ومن ذلك يتضح ان السعادة لا تقوم بهذه الخيرات المتقدمة بوجهٍ من الوجوه

اذاً اجيب على الاول بان سلطة الله هي عين خيريته فاذاً لا يمكن ان يستعمل سلطته في سوى الخير وليس كذلك الناس فاذاً ليس يكفي للسعادة ان يكون الانسان مشابهاً لله في السلطة حتى يكون مشابهاً لهُ في الخيرية

وعلى الثاني بانهُ كما ان من احسن الامور ان يُحسن المتسلط استعمال سلطانه

في سياسته غيره كذلك من اقبح الامور ان يسيء استعماله فالسلطة اذن تتعلق بالخير والشر

وعلى الثالث بان الرق عائقٌ عن حسن استعمال السلطة ولهذا يهرب الناس منهُ بالطبع لا لان الخير الاعظم قائم بسلطة الانسان

الفصلُ الخامسُ

هل سعادة الانسان قائمة بشيءٍ من خيرات البدن

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ بخيرات البدن ففي سي ٣٠:١٦ «لا غنى خيرٌ من عافية الجسم» والسعادة تقوم بالافضل. فهي اذن قائمةٌ بعافية البدن

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقا ١ «الوجود افضل من الحيوة والحيوة افضل من سائر ما يلحقها» ولا بد لوجود الانسان او حياته من صحة البدن. فاذاً من كون السعادة هي خير الانسان الاعظم يظهر ان صحة البدن اخص ما تقوم بهِ السعادة

٣ وايضاً كلما كان الشيءُ اعمَّ كان متوقفاً على مبدإٍ اعلى لانهُ كلما كانت العلة اعلى تناولت قدرتها اموراً اكثر. وكما تُعتبَر عليّة العلة الفاعلة بحسب التأثير كذلك تعتبر علية الغاية بحسب الشهوة. فاذاً كما ان العلة الفاعلة الأُولى هي التي تؤثر في جميع الاشياء كذلك الغاية القصوى هي التي تشتهى من الجميع. والوجود اعظم ما يُشتهَى من الجميع. فاذاً اخص ما تقوم السعادة بما يرجع الى وجود الانسان كصحة البدن

لكن يعارض ذلك ان الانسان يفوق سائر الحيوانات بالسعادة. وكثيرٌ من الحيوانات تفوقهُ بخيرات البدن كما يفوقه الفيل بطول الحيوة والاسد بالشجاعة والظبي بالعدو. فاذاً ليست سعادة الانسان قائمةً بخيرات البدن

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بخيرات البدن لوجهين اما اولاً فلان ما يتوجه الى غيره على انهُ غايةٌ لهُ يستحيل ان تكون غايته القصوى حفظه في الوجود فالربان لا يقصد حفظ السفينة الموكولة اليهِ على انهُ غايتها القصوى فان غاية السفينة امرٌ آخر وهو الإبحار. وكما يوكل تدبير السفينة الى الربان كذلك يوكل الانسان الى ارادتهِ وعقلهِ كقوله في سي ١٥: ١٤ «الله صنع الانسان في البدء وتركه في يد مشورتهِ» وواضحٌ ان للانسان غايةً يتوجه اليها اذ ليس هو الخير الاعظم فاذاً يستحيل ان تكون الغاية القصوى لعقل الانسان وارادته هي حفظ الوجود الانساني. واما ثانياً فلانه ولو فرضَ ان غاية عقل الانسان وارادته هي حفظ الكيان الانساني لم يجز مع ذلك ان تكون غاية الانسان شيئاً من خيرات البدن فان وجود الانسان قائم بالنفس والجسد واذا كان وجود الجسد متوقفاً على النفس فليس وجود النفس الانسانية متوقفاً على الجسد كما مرَّ بيانهُ في ق١ مب ٧٥ ف١ ومب ٩٠ ف ٤ والجسد موجود لاجل النفس كوجود المادة لاجل الصورة والآلات لاجل المحرك ليزاول بها افعاله ومن ثم كانت خيرات النفس غايةً لجميع خيرات البدن فيستحيل اذاً قيام السعادة التي هي الغاية القصوى بخيرات البدن

اذاً اجيب على الاول بانهُ كما ان النفس هي غاية البدن كذلك البدن غاية للخيرات الخارجة فكان من الصواب ان يُفضَّل خير البدن على الخيرات الخارجة المعبَّر عنها بالغنى كما يُفضَّل خير النفس على جميع خيرات البدن

وعلى الثاني بان الوجود اذا اعتُبِرَ بالاطلاق من حيث يشتمل في نفسه على كل كمال الوجود فهو افضل من الحيوة ومن جميع الكمالات اللاحقة لها فهو على ذلك يتضمن في نفسه جميع ما يلحقه من الخيرات وعلى هذا المعنى يُحمَل كلام ديونيسيوس. واما اذا اعتُبِرَ في الافراد المخصوصة التي لا تستوعب كل

كمال الوجود لكنها ذات وجودٍ ناقصٍ كوجود كل خليقةٍ فواضح انهُ مع ما ينضم اليه من الكمال افضل وعلى هذا قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليهِ «الحي افضل من الموجود والعاقل افضل من الحي»

وعلى الثالث بانهُ لما كانت الغاية محاذية للبدا كان ذلك الدليل مثبتاً لكون الغاية القصوى هي المبدأ الاول للوجود المشتمل على جميع كمالات الوجود والى مشابهته في كماله يتوق بعض من جهة الوجود فقط وبعضٌ من جهة الحياة وبعضٌ من جهة الحياة والتعقل والسعادة وقليلٌ ما هم

ألفصلُ السادسُ

هل سعادة الانسان قائمة باللذة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ باللذة لان السعادة لكونها الغاية القصوى لا تُشتهَى لغيرها بل غيرها يُشتهَى لها وهذا يصدق بالاخص على اللذة لان سوءال واحدٍ لماذا يريد ان يلتذ مدعاةٌ الى الضحك كما في الخلقيات ك ١٠ ب٢ · فاللذة اذاً اخص ما تقوم به السعادة

٢ وايضاً ان تأثير العلة الأُولى اشد من تأثير العلة الثانية كما في كتاب العلل قض١ · وتأثير الغاية يُعتبر بحسب شهوتها فاذاً انما يتضمن حقيقة الغاية القصوى في ما يظهر ما هو اعظم تحريكاً للشهوة وهذا هو اللذة بدليل انها تستغرق عقل الانسان وارادته حتى تجعله يحتقر سائر الخيرات · فيظهر اذن ان اللذة اخص ما تقوم به غاية الانسان القصوى التي هي السعادة

٣ وايضاً لما كانت الشهوة تتعلق بالخير كان ما يشتهيه الجميع هو الخير الاعظم في ما يظهر · واللذة يشتهيها الجميع الحكماء والجهال وغير الناطقات ايضاً · فهي اذن الخير الاعظم وهكذا تكون السعادة التي هي الخير الاعظم قائمة باللذة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في التعزية ك٣ نث ٧ « كل من رام ان

يتذكر شهواته يعلم ان عواقب اللذات وخيمة ولو كانت السعادة قائمة بها لم يكن وجه لنفيها عن البهائم »

والجواب ان يقال لما كانت الملاذ البدنية معلومة للاكثر أُطلق عليها اسم اللذات كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٣ غير ان السعادة لا تقوم بها بالاصالة لان ما كان من ماهية شيء غير وعرضه الخاص غير كما ان كون الانسان حيوانا ناطقا مائتا غير وكونه ضاحكا غير. فاذًا لا بد من اعتبار ان كل لذة عرض خاص لاحق للسعادة او لشيء منها اذ انما يلتذ ملتذ بحصوله على خير ملائم له اما فعلاً او رجاء او تذكرًا في الاقل والخير الملائم ان كان كاملاً فهو سعادة الانسان او ناقصاً فهو سعادة بالمشاركة قريبة او بعيدة او ظاهرية على الاقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اللاحقة للخير الكامل ايضاً ليست ذات السعادة بل شيئاً لاحقاً لها كعرض ذاتي. على ان اللذة البدنية لا يتاتى ايضاً لحاقها الخير الكامل على النحو المتقدم لانها لاحقة للخير المُدرَك بالحس الذي هو قوة نفسانية مستعينة بالبدن والخير البدني المُدرَك بالحس لا يجوز ان يكون خير الانسان الكامل لانه لما كانت النفس الناطقة مجاوزة لحد الهيولى الجسمانية كان جزء النفس المجرَّد عن الآلات الجسمانية غير متناهٍ على نحوٍ ما بالقياس الى البدن والى الاجزاء النفسانية المقارنة البدن كما ان المجرَّدات غير متناهية على نحو ما بالنسبة الى الهيولانيات لما ان الصورة تنحصر وتتناهى بالهيولى على نحو ما فكانت الصورة المجردة عن الهيولى غير متناهية على نحوٍ ما ولهذا فالحس الذي هو قوة جسمانية يدرك الجزئي المحدود بالمادة والعقل الذي هو قوة مجردة عن المادة يدرك الكلي المجرَّد المندرج تحته افراد غير متناهية. ومن ذلك يتضح ان الخير الملائم للبدن والصادر عنه اللذة البدنية بادراك الحس ليس بخير الانسان الكامل لكنه شيء يسير بالقياس الى خير النفس ومن ثمَّ قيل في حك ٧: ٩ « جميع

الذهب بازاء الحكمة قليلٌ من الرمل» فاذاً ليست اللذة البدنية هي السعادة ولا عرضاً ذاتياً لها

اذاً اجيب على الاول بأن وجه اشتهاء الخير واشتهاء اللذة واحدٌ اذ انما اللذة سكون الشهوة عند الخير كما ان مصدر هبوط الثقيل الى اسفل وسكونه هناك قوة طبيعية واحدة· فاذاً كما ان الخير يُشتهى لذاته كذلك اللذة تُشتهى لذاتها لا لغيرها اذا اريد باللام الدلالة على العلة الغائية واما ان اريد بها الدلالة على العلة الصورية او العلة المحركة كانت اللذة تُشتهى لغيرها اي للخير الذي هو موضوع اللذة والذي هو من ثم مبدؤها ويهبها الصورة اذ انما تُشتهى اللذة من طريق كونها سكوناً عند الخير المُشتهى

وعلى الثاني بانه انما يكون الشوق الى اللذة المحسوسة شديداً لان افعال الحواس لما كانت مبادىء لمعرفتنا كان الشعور بها اشد ولهذا ايضاً كانت اللذات المحسوسة تُشتهى من الاكثر

وعلى الثالث بانهُ كما يشتهي الجميع اللذات كذلك يشتهون الخير الا انهم يشتهون اللذة باعتبار الخير دون العكس كما مرَّ في جرم الفصل فليس يلزم اذن ان تكون اللذة هي الخير الاعظم و بالذات بل ان كل لذة تلحق خيراً ما و بعضها يلحق ما هو الخير الاعظم و بالذات

ألفصلُ السابع

هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات النفس

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمةٌ بشيء من خيرات النفس لان السعادة خيرٌ من خيرات الانسان وخيرات الانسان على ثلاثة اقسام خيرات خارجة وخيرات البدن وخيرات النفس· وقد مرَّ في الفصلين الآتفين ان السعادة ليست قائمةً بالخيرات الخارجة ولا بخيرات البدن· فهي

اذن قائمة بخيرات النفس

٢ وايضاً ما نشتهي له خيرًا ما فهو احبُّ الينا من الخير الذي نشتهيه له كما ان الصديق الذي نشتهي له المال احبُّ الينا من المال وكل انسان يشتهي لذاته كل خير فهو اذاً احبُّ الى ذاته من جميع الخيرات الأُخر. والسعادة احبُّ شيء الى الانسان بدليل ان كل شيء يُحبُّ ويُشتهى لاجلها فهي اذن قائمةٌ بخيرٍ من خيرات الانسان ولكنها ليست قائمةً بخيرات البدن فهي اذن قائمةٌ بخيرات النفس

٣ وايضاً ان الكمال شيءٌ في المتكمل والسعادة كمالٌ للانسان فهي اذاً شيءٌ فيه وقد مرَّ في ف ٥ انها ليست شيئاً في البدن فهي اذن شيءٌ في النفس فهي اذاً قائمةٌ بخيرات النفس

لكن يعارض ذلك ان ما به تقوم الحيوة السعيدة يجب ان يُحبَّ لنفسه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٢٢ . والانسان لا يجب ان يُحبَّ لنفسه بل كل ما فيه فيجب ان يحبَّ لاجل الله . فاذاً ليست السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ٨ من البحث الآنف ان الغاية تطلق على امرين نفس الشيء الذي نشتهي نيله واستعمال ذلك الشيء اونيله او احرازه فان اريد بغاية الانسان القصوى نفس الشيء الذي نتوق اليه على انهُ الغاية القصوى فيستحيل ان تكون غاية الانسان القصوى هي النفس او شيئاً فيها لان النفس في حد ذاتها موجودةٌ بالقوة لانها من عالمةٍ بالقوة تصير عالمةً بالفعل ومن فاضلةٍ بالقوة تصير فاضلةً بالفعل . وبما ان القوة لاجل الفعل من حيث هو كمالها يستحيل ان يكون ما هو في نفسه بالقوة متضمناً حقيقة الغاية القصوى فيستحيل اذن ان تكون النفس غايةً قصوى لذاتها وكذا يستحيل ذلك في شيءٍ

فيها قوةً كان او فعلاً او ملكةً لان الخير الذي هو الغاية القصوى هو الخير الكامل المكمِّل الشهوة · والشهوة الانسانية التي هي الارادة تتعلق بالخير الكلي وكل خيرٍ في النفس فهو خير بالمشاركة فهو خيرٌ جزئيٌّ فيستحيل اذن ان يكون شيءٌ من ذلك غاية الانسان القصوى · واما ان اريد بغاية الانسان القصوى نيل الشيء المشتهى على انهُ الغاية او احرازه او استعمالهُ باي وجه كان كان في الانسان شيءٌ من جهة نفسه راجعاً الى حقيقة الغاية القصوى لان الانسان انما يدرك السعادة بنفسه · فالمخلَّص اذاً من ذلك ان الشيء الذي يُشتهَى على انهُ الغاية هو ما تقوم بهِ السعادة ويجعل الانسان سعيدًا ونيله يقال لهُ سعادة فيلزم ان السعادة شيءٌ في النفس واما ما تقوم بهِ السعادة فشيءٌ خارجٌ عن النفس

اذاً اجيب على الاول بانهُ اذا اريد ادراج جميع الخيرات التي يشتهيها الانسان تحت تلك القسمة لم يدخل في خير النفس القوة او الملكة او الفعل فقط بل دخل ايضاً الموضوع الذي هو خارجٌ وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان السعادة قائمةٌ بشيءٍ من خيرات النفس

وعلى الثاني بانهُ اذا اقتصرنا على اعتبار ما نحن بصدده فالسعادة تُحَبُّ غاية المحبة على انها الخير المُشتهَى والصديق يُحَبُّ على انهُ ما يُشتهَى لهُ الخير ومن هذا القبيل محبة الانسان لنفسهِ فليس حكم المحبة فيهما واحداً واما هل يكون شيءٌ احبَّ الى الانسان من نفسه بمحبة الصداقة فسيُنظَر فيه عند الكلام على المحبة في ٢ · ٢ · مب ٢٥ ف ١٠ ومب ٢٦ ف ٣

وعلى الثالث بان السعادة لما كانت كمالاً للنفس كانت خيرًا حاصلاً فيها · وما بهِ تقوم السعادة اي ما يجعل الانسان سعيدًا امر خارج عن النفس كما تقدم في جرم الفصل

ألفصلُ الثامن

هل سعادة الانسان قائمة بخيرٍ مخلوق

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ بخيرٍ مخلوق فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ج ١ مقا ٣ و٦ « الحكمة الالهية تصل اواخر الاوائل باوائل الثواني » وهذا يؤذن بان اعظم ما تبلغ اليه الطبيعة السافلة هو ادنى الطبيعة العالية · وخير الانسان الاعظم هو السعادة · فاذاً من كون الملاك اعلى طبعاً من الانسان كما مرَّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٧ ومب ١٠٨ ف ٨ ومب ١٦١ ف ١ يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ ببلوغه درجة الملاك بوجه من الوجوه

٢ وايضاً ان الغاية القصوى لكل شيء تقوم بكمال حالته ولهذا كان الجزء لاجل الكل على انهُ غايته · ونسبة مجموع المخلوقات باسرها الذي يقال لهُ عالَمٌ اكبر الى الانسان الذي يقال لهُ عالَمٌ اصغر كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٧ نسبة الكامل الى الناقص · فاذاً سعادة الانسان قائمةٌ بمجموع المخلوقات كلها

٣ وايضاً انما يصير الانسان سعيداً بما يسكن عنده شوقه الطبيعي · وشوق الانسان لا يتناول من الخيرات ما هو اجلُّ من ان يطيقهُ · وهو قاصرٌ عن اطاقة الخير المجاوز حدود الخليقة باسرها · فيظهر اذاً انهُ يجوز ان يصير سعيداً بخيرٍ مخلوقٍ وهكذا تكون سعادة الانسان قائمةً بخيرٍ مخلوقٍ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٢٦ « كما ان النفس هي حيوة الجسد كذلك الله هو حيوة الانسان السعيدة » وعليه قوله في مز ١٤٣ : ١٥ « طوبى للشعب الذي الربُّ الههُ »

والجواب ان يقال يستحيل ان تكون سعادة الانسان قائمةً بخيرٍ مخلوقٍ فالسعادة هي الخير الكامل الذي تسكن عنده الشهوة بالكلية والا لم يكن هو

الغاية القصوى ان بقي وراءه مطمحٌ للشهوة · وموضوع الارادة التي هي الشهوة الانسانية هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الحق الكلي · ومن ذلك يتضح ان ارادة الانسان لا يمكن ان تسكن الا عند الخير الكلي وهذا ليس يوجد في مخلوق بل في الله وحده لان كل مخلوق خيرٌ بالمشاركة · فاذًا ليس يقدر ان يشبع ارادة الانسان الا الله وحده كقوله في مز ١٠٢ : ٥ « الذي يُشبع شهوتك خيراتٍ » فاذًا سعادة الانسان قائمةٌ بالله وحده

اذًا اجيب على الاول بان اعلى الانسان يبلغ ادنى الطبيعة الملكية بشبهٍ ما لكنه لا يستقر هناك على ان ذلك غايته القصوى بل يتخطاه الى ذلك المصدر الكلي للخير الذي هو الموضوع الكلي لسعادة جميع السعداء من حيث هو الخير الكامل والغير المتناهي

وعلى الثاني بان الكل اذا لم يكن هو الغاية القصوى بل كان متوجهًا الى غاية اخرى لم يكن هو غاية الجزء القصوى بل شيءٌ آخر · ومجموع المخلوقات الذي نسبة الانسان اليه نسبة الجزء الى الكل ليس هو الغاية القصوى لكنه متوجه الى الله على انه غايته القصوى فاذًا ليست غاية الانسان القصوى خير الكون بل الله

وعلى الثالث بان الخير المخلوق ليس باقل مما يطيقه الانسان باعتبار وجوده فيه كامر داخل حاصل فيه لكنهُ اقل مما يطيقه باعتبار كونه موضوع شوقه لان هذا غير متناهٍ والخير الحاصل بالمشاركة في الملاك وفي الكون باسره خيرٌ متناهٍ ومحصور



المبحث الثالث

في ان السعادة ما هي - وفيهِ ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في ان السعادة ما هي وما تقتضيه ٠والبحث في الاول يدور على ثماني مسائل —١ في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق —٢ في انها اذا كانت شيئاً مخلوقاً هل هي فعل —٣ هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط —٤ في انها اذا كانت فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل او الارادة —٥ هل هي فعل العقل النظري او العملي —٦ في انها اذا كانت فعل العقل النظري هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية — ٧ هل هي قائمة بمعاينة الجواهر المفارقة اي الملائكة —٨ هل هي قائمة بمعاينة الله فقط على وجهٍ تُرى به ذاته

الفصلُ الاوّلُ

في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة شيء غير مخلوق فقد قال بويسيوس في التعزية ك٣ نث١٠ « لا بد من الاقرار بان الله هو السعادة بعينها »

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم ٠ وصفة الخير الاعظم تصدق على الله فاذاً اذ لم يكن خيرات عظمى متكثرة يظهر ان السعادة هي الله بعينه

٣ وايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي تميل اليها الارادة الانسانية طبعاً على انها غايتها ٠ والارادة لا يجب ان تميل الى شيء على انهُ غاية لها سوى الله الذي لا يجب ان يتمتع الا بهِ كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب٥و٢٢ فالسعادة اذن هي الله بعينه

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء مجعول غير مخلوق ٠ وسعادة الانسان شيء مجعول فقد قال اوغسطينوس في الكتاب المشار اليه ب ٣ « انما يجب ان نتمتع بما يجعلنا سعداء » فاذاً ليست السعادة شيئاً غير مخلوق

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ١ ف ٨ وفي المبحث الآنف ف ٧ ان الغاية تطلق على امرين الاول نفس الشيء الذي نشتهي نيله كما ان المال هو غاية البخيل والثاني نيل ذلك الشيء المُشتهى او احرازه او استعماله او التمتع بهِ كما لو قيل ان احراز المال هو غاية البخيل والتمتع باللذات البدنية هو غاية الشَبِق فان اريد المعنى الاول كانت غاية الانسان القصوى خيراً غير مخلوق وهو الله الذي هو وحده يستطيع بخيريته الغير المتناهية ان يشبع ارادة الانسان اشباعاً تاماً وان اريد الثاني كانت غاية الانسان القصوى امراً مخلوقاً حاصلاً فيه وهو نيل الغاية القصوى او التمتع بها٠ والغاية القصوى يقال لها سعادة ٠ فاذاً اذا اعتبرت سعادة الانسان من جهة العلة او الموضوع فهي شيء غير مخلوق واذا اعتُبِرَت من جهة ماهية السعادة فهي شيء مخلوق

اذاً اجيب على الاول بان الله هو السعادة بذاته فهو ليس سعيداً بنيل شيء آخر او بالمشاركة فيه بل بذاته ٠ والناس سعداء بالمشاركة كما يقال لهم آلهة بالمشاركة على ما قال بويسيوس في الموضع المتقدم ذكره والمشاركة في السعادة التي باعتبارها يقال للانسان سعيدٌ امرٌ مخلوقٌ

وعلى الثاني بان السعادة يقال لها خير الانسان الاعظم لكونها نيل الخير الاعظم او التمتع بهِ

وعلى الثالث بان الغاية القصوى تطلق على السعادة بالمعنى الذي بهِ تطلق الغاية على نَيل الغاية

أَلفصلُ الثاني

هل السعادة فعلٌ

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة ليست فعلاً فقد قال الرسول في رو ٦: ٢٢ « ان لكم ثمركم للقداسة والعاقبة هي الحيوة الابدية » والحيوة ليست

فعلاً بل هي نفس وجود الاحياء · فاذاً الغاية القصوى التي هي السعادة ليست فعلاً

٢ وايضاً قال بو يسيوس في التعزية ك٣ نث ٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » والحالة لا تدل على الفعل · فاذاً ليست السعادة فعلاً

٣ وايضاً ان السعادة تدل على شيء في السعيد لكونها كمال الانسان الاقصى · والفعل ليس يدل على شيء في الفاعل بل على شيء صادر عنه · فاذاً ليست السعادة فعلاً

٤ وايضاً ان السعادة تستقر في الفاعل · والفعل ليس يستقر بل يتعدى · فاذاً ليست السعادة فعلاً

٥ وايضاً ان للانسان الواحد سعادة واحدة وافعالاً كثيرة · فاذاً ليست السعادة فعلاً

٦ وايضاً ان السعادة تحصل في السعيد دون انقطاع · والفعل الانساني كثيراً ما ينقطع بالنوم مثلاً او بشغل آخر او بالراحة · فاذاً ليست السعادة فعلاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ « السعادة فعل صادر عن فضيلة كاملة »

والجواب ان يقال اذا اعتبرت سعادة الانسان من حيث هي شيء مخلوق حاصل فيه تحتم القول بانها فعل لان سعادة الانسان هي كماله الاقصى · وكمال كل شيء على قدر وجوده بالفعل لان القوة من دون الفعل ناقصة فوجب من ثم ان تكون السعادة قائمة بالفعل الاقصى وواضح ان فعل الفاعل بالمعنى المصدري هو فعله الاقصى ولهذا سماه الفيلسوف فعلاً ثانياً كما في كتاب النفس ٢ م٢ و٣ و٦ لان ذا الصورة يمكن ان يكون فاعلاً بالقوة كما ان العالِم ناظر بالقوة ولهذا يقال في سائر الاشياء « كل شيء لاجل فعله » كما في كتاب السماء ٢ م١٧ ·

فمن الضرورة اذاً ان تكون سعادة الانسان فعلاً

اذاً اجيب على الاول بان الحيوة تُطلَق على امرين الاول وجود الحي وبهذا المعنى ليست السعادة هي الحيوة فقد مرَّ في مب ٢ ف ٥و٧ ان وجود الانسان كيف كان ليس نفس سعادته لكن سعادة الله فقط هي نفس وجوده· والثاني فعل الحي الذي بهِ يخرج مبدأ الحيوة الى الفعل ومن هنا يقال حيوة عملية او نظرية او شهوانية وبهذا المعنى يقال ان الحيوة الابدية هي الغاية القصوى كما هو ظاهر من قوله في يو ١٧ :٣ « هذه هي الحيوة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك »

وعلى الثاني بان بويسيوس نظر في تعريف السعادة الى حقيقتها العامة فان حقيقة السعادة العامة انها خير شامل كامل وقد اشار الى ذلك بقوله انها « حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » اذ ليس المراد بذلك الا ان السعيد حاصل على حالة الخير الكامل· واما ارسطو فقد صرَّح بماهية السعاده كاشفاً عما بهِ يصير الانسان الى هذه الحالة وهو فعلٌ ما ولذلك قال هو ايضاً في الخلقيات ك ١ ب ٧ « السعاده خيرٌ كامل »

وعلى الثالث بان الفعل فعلان كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدهما ما يصدر عن الفاعل الى موضوعٍ خارجٍ كالاحراق والقطع وهذا يستحيل ان يكون سعادةً اذ ليس فعلاً وكمالاً للفاعل بل للمنفعل كما في الالهيات ك ٩ م ١٦· والثاني ما يستقر في نفس الفاعل كالشعور والتعقل والارادة وهذا كمالٌ وفعلٌ للفاعل و يجوز ان يكون سعادة

وعلى الرابع بانهُ لما كان المراد بالسعاده كمالاً اقصى وكان ما يمكن ان تبلغهُ الاشياء الصالحة للسعادة من درجات الكمال مختلفاً باختلافها وجب ان تكون السعادة مختلفة باختلاف تلك الدرجات الكمالية فهي في الله قائمةٌ بذاته لان

وجوده هو نفس فعله اذ ليس يتمتع بآخر بل بنفسهِ واما في الملائكة فهي الكمال الاقصى الحاصل بفعلٍ يصلهم بالخير الغير المخلوق وهذا الفعل فيهم واحدٌ دائم واما في الناس باعتبار حال الحيوة الحاضرة فهي الكمال الاقصى الحاصل بفعل يصل الانسان بالله وهذا الفعل يستحيل ان يكون دائماً ومتصلاً فيستحيل ان يكون واحداً الان الفعل يتكثر بالانقطاع ولهذا يستحيل ان يحصل الانسان في حال هذه العاجلة على سعادةٍ كاملة ومن ثم لما اثبت الفيلسوف سعادة الانسان في هذه الحيوة في الخلقيات ك١ ب١٠ وصفها بالنقصان وقال منتجاً بعد بحثٍ طويلٍ « انما نقول لهم سعداء باعتبار كونهم بشراً » — الا ان الله وعدنا سعادة كاملة وذلك حينما نكون « كملائكة الله في السماء » كما في متى ٢٢ : ٣٠ وباعتبار هذه السعادة الكاملة يسقط الاعتراض لان عقل الانسان في حال هذه السعادة يتصل بالله بفعلٍ واحدٍ متصلٍ دائمٍ الا انهُ على قدر ما يفوتنا في هذه الحيوة من وحدة هذا الفعل واتصالهِ يفوتنا كمال السعادة · لكن فينا مع ذلك ضرباً من السعادة وكلما كان الفعل اكثر وحدةً واتصالاً كانت حقيقة السعادة فيهِ اكمل ولذلك كان في الحيوة العملية التي تنشغل بامورٍ كثيرة من حقيقة السعادة اقل مما في الحيوة النظرية التي تنشغل بامر واحد وهو ملاحظة الحق على ان الانسان وان لم يفعل احياناً هذا الفعل بالفعل الا انهُ لشدة استعداده لهُ يقدر ان يفعلهُ دائماً واذ كان ايضاً لا ينقطع عنهُ بالنوم مثلاً او بشاغل آخر طبيعي الا لاجلهِ يظهر انهُ في حكم الفعل المتصل

وبذلك يتضح الجواب على الخامس والسادس

ألفصلُ الثالثُ

في ان السعادة هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل الحس ايضاً

اذ ليس في الانسان فعلٌ اشرف من الفعل الحسي الا الفعل العقلي · والفعل العقلي يتوقف عندنا على الفعل الحسي لامتناع تعقلنا دون الشبح الخيالي كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠ · فالسعادة اذاً قائمة بالفعل الحسي ايضاً

٢ وايضاً قال بويسيوس « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » ومن الخيرات ما هو محسوسٌ ندركهُ بفعل الحس · فيظهر اذن انهُ لا بد للسعادة من فعل الحس

٣ وايضاً ان السعادة هي الخير الكامل كما اثبتهُ الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ فان كان الانسان لا يتكمل بها في جميع اجزائه لم تكن كذلك · وبعض القوى النفسانية تتكمل بالافعال الحسية · فاذاً لا بد للسعادة من الفعل الحسي

لكن يعارض ذلك ان الحيوانات العجم مشاركةٌ لنا في الفعل الحسي دون السعادة · فاذاً ليست السعادة قائمة بالفعل الحسي

والجواب ان يقال ان شيئاً يرجع الى السعادة من ثلاثة اوجهٍ من جهة ماهيتها ومن جهة ما يسبقها ومن جهة ما يلحقها اما من جهة ماهيتها فليس يمكن ان يرجع اليها فعل الحس لان ماهية سعادة الانسان قائمة باتصاله بالخير الغير المخلوق الذي هو الغاية القصوى كما مرَّ بيانه في ف ١ والذي يمتنع اتصال الانسان بهِ بفعل الحس ولان سعادة الانسان لا تقوم بالخيرات البدنية التي لا ندرك سواها بفعل الحس كما مرَّ في مب ٢ ف ٥ · واما من جهة ما يسبق السعادة وما يلحقها فيجوز ان ترجع اليها افعال الحس فترجع اليها من جهة الاول في السعادة الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحيوة لان فعل العقل يقتضي قبله فعل الحس وترجع اليها من جهة الثاني في تلك السعادة الكاملة المرجوَّة في السماء لان سعادة النفس بعد القيامة يفيض منها شيء ما على الجسم والحواس الجسمية فتتكمل في

افعالها كما قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس وسياتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على حشر الاجساد · واما الفعل الذي به يتصل العقل الانساني بالله فلا يتوقف حينئذٍ على الحس

اذاً اجيب على الاول بان قضية ذلك الدليل ان فعل الحس يُقتضَى سابقاً للسعاده الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحيوه

وعلى الثاني بان اجتماع الخيرات كلها في السعاده الكاملة كسعاده الملائكة يتم بالاتصال بالمصدر الكلي لجميع الخيرات وليس يُقتضَى له حصول كل من الخيرات الجزئية · واما في هذه السعادة الناقصة فلا بدّ من اجتماع تلك الخيرات الكافية لاعظم كمال في فعل هذه الحيوة

وعلى الثالث بان السعادة الكاملة يتكمل فيها الانسان كله الا ان الجزء الادنى يحصل له الكمال من فيض الجزء الاعلى وبعكس ذلك السعادة الناقصة الحاصلة في هذه العاجلة فانه يُنتقل فيها من كمال الجزء الادنى الى كمال الجزء الاعلى

الفصلُ الرابعُ

في انه اذا كانت السعادة نعل الجزء العقلي هل هي نعل العقل او الارادة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمةٌ بفعل الارادة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١٠ و ١١ « سعادة الانسان قائمةٌ بالسلام » وعليه قوله في مز ١٤٧ : ٣ « الذي جعل تخومكِ سلاماً » والسلام يرجع الى الارادة · فاذاً سعادة الانسان قائمةٌ بالارادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم · والخير هو موضوع الارادة فالسعادة اذاً قائمةٌ بفعل الارادة

٣ وايضاً ان الغاية القصوى محاذية للمحرك الاول كما ان الغاية القصوى للعسكر كله هي النصر وهو غاية القائد الذي يحرك الجميع · والمحرك الاول الى الفعل

هو الارادة لانها تحرك سائر القوى كما سياتي بحثه في مب ٩ ف ١ و٣ . فالسعادة اذن ترجع الى الارادة

٤ وايضاً اذا كانت السعادة فعلاً فيجب ان تكون اشرف افعال الانسان . ومحبة الله التي هي فعل الارادة اشرف من معرفته التي هي فعل العقل كما يتضح من قول الرسول في ١ كور ١٣ فيظهر اذن ان السعادة قائمة بفعل الارادة

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ب ٥ « السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شراً » ثم قال بعد ذلك في ب ٦ « ويقرب من السعيد من يريد الخير في كل ما يريده فالخيرات هي التي يصير بها السعيد سعيداً وهو حاصلٌ على شيء منها وهي الارادة الصالحة » فالسعادة اذن قائمةٌ بفعل الارادة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحيوة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك » والحيوة الابدية هي الغاية القصوى كما مرَّ في ف ٢ فاذًا سعادة الانسان قائمة بمعرفة الله التي هي فعل العقل

والجواب ان يقال قد مرَّ في مب ٢ ف ٦ ان السعادة لا بد فيها من امرين احدهما ابنيتها والثاني ما هو بمنزلة عرضٍ ذاتيٍ لها وهو اللذة المقارنة لها فباعتبار ابنيتها الذاتية يستحيل ان تكون قائمةً بفعل الارادة فواضحٌ مما تقدم في ف ١ ان السعادة هي ادراك الغاية القصوى . وادراك الغاية لا يقوم بفعل الارادة فان الارادة تقصد نحو الغاية المفقودة باشتهائها اياها ونحو الغاية المشهودة بسكونها عندها واستلذاذها بها ولا يخفى ان اشتهاء الغاية ليس ادراكاً لها بل حركة اليها واستلذاذ الارادة بها معلولٌ لحصولها وليس الحصول معلولاً للاستلذاذ فلا بد اذن من شيء غير فعل الارادة بهِ تحصل الغاية لدى الارادة وهذا مشاهدٌ في الغايات المحسوسة لانهُ لو كان المال يُحرَز بفعل الارادة لاحرزه مبتغيه حالاً

منذ اول ارادته اياه وهو في مبدإ ارادته اياه غير حاصل لهُ وانما يحرزه بقبضه اياه بيده او بنحو ذلك ومتى احرزهُ على هذا النحو يستلذُ بهِ . وكذا الحال في الغاية المعقولة فاننا في اول الامر نريد ادراك الغاية المعقولة وانما يتم ادراكها بحصولها لنا بفعل العقل ومتى أُدرِكَت على هذا النحو سكنت الارادة عندها واستلذت بها . فاذاً ماهية السعادة قائمةٌ بفعل العقل واما اللذة اللاحقة للسعادة فمرجعها الارادة كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك١٠ ب٢٣ « السعادة هي الابتهاج بالحق » اي لان الابتهاج هو تمام السعادة

اذاً اجيب على الاول بان السلام لا يرجع الى غاية الانسان القصوى على انهُ ماهية السعادة بل على انهُ من سوابقها ولواحقها اما كونه من سوابقها فمن حيث ترتفع بهِ جميع الشواغل والعوائق الحائلة دون الغاية القصوى واما كونه من لواحقها فمن حيث ان الانسان متى ادرك الغاية القصوى اطمأن شوقه فاضحى آمناً

وعلى الثاني بان موضوع الارادة الاول ليس فعلها كما ان الموضوع الاول للبصر ليس الإبصار بل المُبصَر فاذاً من مجرَّد كون السعادة هي موضوع الارادة الاول يلزم انها ليست فعلها

وعلى الثالث بان العقل يتصور الغاية قبل ان تشتهيها الارادة الا ان الحركة اليها تبتدىء في الارادة ولهذا كان آخر ما يلحق ادراك الغاية وهو الاستلذاذ او التمتع راجعاً الى الارادة

وعلى الرابع بان المحبة تفضل المعرفة في التحريك لكن المعرفة متقدمة عليها في الادراك اذ « ليس يُحبُّ الا ما يُعرَف » كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب١ و٢ ولهذا فالغاية المعقولة ندركها اولاً بفعل العقل كما ندرك اولاً الغاية المحسوسة بفعل الحس

وعلى الخامس بان من احرز كل ما يريد انما هو سعيد من حيث قد احرز كل ما يريد وهذا الاحراز يتم لهُ بغير فعل الارادة واما عدم ارادة الشر فيشترط للسعادة كاستعدادٍ لائقٍ بها واما الارادة الصالحة فانما تُجعَل في عداد الخيرات التي بها يصير السعيد سعيداً من حيث هي توقان اليها وذلك كما تدرج الحركة في جنس منتهاها كاندراج الاستحالة في جنس الكيفية

ألفصلُ الخامسُ

في ان السعادة هل هي فعل العقل النظري او العملي

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل العقل العملي فان الغاية القصوى لكل من المخلوقات قائمةٌ بالتشبه بالله · والانسان اشبه بالله بالعقل العملي الذي هو علة الاشياء المعقولة منهُ بالعقل النظري الذي يستفيد علمهُ من الاشياء · فاذاً سعادة الانسان اكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٢ وايضاً ان سعادة الانسان هي خيره الكامل · والعقل العملي اشد تعلقاً بالخير من العقل النظري الذي يتعلق بالحق ومن ثم يقال لنا اخيار باعتبار كمال العقل العملي لا باعتبار كمال العقل النظري فان هذا انما يقال لنا باعتباره عالمون او عاقلون · فاذاً سعادة الانسان اكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٣ وايضاً ان السعادة خيرٌ من خيرات الانسان · واكثر ما يشتغل العقل النظري في ما هو خارجٌ عن الانسان واما العقل العملي فيشتغل في ما هو من الانسان كافعاله وانفعالاته · فاذاً سعادة الانسان اكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ١٠ « نحن

موعودون بالنظر العقلي الذي هو غاية جميع الافعال وكمال الافراح الابدي»

والجواب ان يقال ان السعادة اكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل العقل العملي وتحقيق ذلك من ثلاثة اوجه – اما اولاً فمن انهُ اذا كانت سعادة الانسان فعلاً وجب ان تكون اشرف فعل لهُ . واشرف فعل للانسان هو فعل اشرف قوة لهُ بالنظر الى اشرف موضوعٍ واشرف قوةٍ لهُ العقل الذي اشرف موضوعٍ لهُ الخير الالهي وهو ليس موضوعاً للعقل العملي بل للعقل النظري . فالسعادة اذاً قائمة بالاخص بهذا الفعل اي بالنظر في الالهيات ولان كلاً يظهر انهُ ما هو الافضل فيهِ كما في الخلقيات ك ٩ ب ٤ و٨ وك ١٠ ب٧ كان هذا الفعل اخص الافعال بالانسان والذّها لديه – واما ثانياً فمن ان النظر العقلي يُلتمَس بالخصوص لنفسه وفعل العقل العملي لا يُلتمَس لنفسه بل للفعل الخارج والافعال الخارجة متجهة الى غايةٍ ما فيتضح من ذلك ان الغاية القصوى لا يجوز ان تكون قائمةً بالحيوة العملية التي ترجع الى العقل العملي – واما ثالثاً فمن ان الانسان يشارك في الحيوة النظرية الملأ الأعلى اي الله والملائكة الذين يصير بالسعادة شبيهاً بهم واما في ما يرجع الى الحيوة العملية فتشارك سائر الحيوانات الانسان نوعاً من المشاركة ولو على وجهٍ ناقصٍ ولهذا كانت السعادة القصوى الكاملة المرجوّة في الحيوة الآجلة قائمةً كلها بالاصالة بالنظر العقلي واما السعادة الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجله فقائمة اولاً واصالةً بالنظر العقلي وثانياً بفعل العقل العملي المرتب الافعال والانفعالات الانسانية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ و٨

اذاً اجيب على الاول بان تلك المشابهة بين العقل العملي والله انما هي في المناسبة اي لان نسبة العقل العملي الى مُدرَكه كنسبة الله الى مُدرَكه واما مشابهة العقل النظري لله فهي بالاتصال او حصول الصورة وهذه اعظم جداً

من تلك . ومع ذلك يجوز ان يقال ان الله ليس يدرك مُدرَكه الاصيل الذي هو ذاته بادراكٍ عمليٍ بل بادراكٍ نظري فقط

وعلى الثاني بان خير العقل العملي خارجٌ عنهُ وخير العقل النظري داخل فيه وهو ملاحظة الحق واذا كان هذا الخير كاملاً صار الانسان كله بهِ كاملاً وخيراً وهذا ليس للعقل العملي لكنهُ يوجه اليهِ ما يخصهُ

وعلى الثالث بان محل ذلك الدليل لو كان الانسان نفسه هو الغاية القصوى فتكون حينئذٍ سعادتهُ قائمة بتدبير افعاله وانفعالاته وترتيبها . ولكن لما كانت غاية الانسان القصوى خيراً آخر خارجاً وهو الله وهي لا ندركها الا بفعل العقل النظري كانت سعادة الانسان اكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل العقل العملي

الفصلُ السادس

في ان السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ بمطالعة العلوم النظرية فقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « السعادة فعلٌ صادرٌ عن فضيلة كاملة » وقد عدَّ الفضائل النظرية فلم يذكر منها الا ثلاثاً العلم والحكمة والفهم وهي كلها ترجع الى مطالعة العلوم النظرية . فاذاً سعادة الانسان القصوى قائمةٌ بمطالعة العلوم النظرية

٢ وايضاً يظهر ان سعادة الانسان القصوى ما يتوق اليه الجميع طبعاً لنفسه . وكذا هي مطالعة العلوم النظرية فقد قيل في الالهيات ك ١ « جميع الناس يتوقون طبعاً الى العلم » ثم قيل بعد ذلك ان « العلوم النظرية تُلتمس لانفسها » فالسعادة اذن قائمةٌ بمطالعة العلوم النظرية

٣ وايضاً ان سعادة الانسان هي كماله الاقصى . وكل شيء يكمل باعتبار خروجهِ من القوة الى الفعل . والعقل الانساني يخرج الى الفعل بمطالعة العلوم

النظرية · فيظهر اذن ان سعادة الانسان القصوى قائمةٌ بمطالعة هذه العلوم
لكن يعارض ذلك قوله في ار٩ : ٢٣ « لا يفتخر الحكيم بحكمته » وكلامه على حكمة العلوم النظرية · فاذاً ليست سعادة الانسان القصوى قائمةً بمطالعة هذه العلوم

والجواب ان يقال ان سعادة الانسان على ضربين كاملة وناقصة كما تقدم في ف ٢ والمراد بالسعادة الكاملة ما اشتملت على كنه السعادة الحقيقي وبالسعادة الناقصة ما لا تشتمل على ذلك بل انما تشتمل على شبهٍ جزئي بالسعادة وذلك كما يوجد فطنةٌ كاملة في الانسان لادراكه لميّة ما يفعله وفطنةٌ ناقصة في بعض العجماوات لما لها من بعض الغرائز الخاصة التي تؤدي بها الى افعال تشبه افعال الفطنة · وتحقيق ذلك ان مطالعة العلم النظري لا تعدو قوة مبادئه لاندراج العلم كله بالقوة في مبادئه · والمبادىء الأولى للعلوم النظرية تُستفاد بالحس كما يتضح من كلام الفيلسوف في الالهيات ك ١ فاذاً لا يجوز ان تعدو مطالعة العلوم النظرية ما يؤدي اليه ادراك المحسوسات · وادراك المحسوسات لا يجوز ان تقوم به سعادة الانسان القصوى التي هي غاية كماله اذ ليس يستفيد شيء كماله مما هو ادنى منه الا اذا كان الادنى مشاركاً للاعلى في شيء ما ولا يخفى ان صورة الحجر او اي محسوس آخر هي ادنى من الانسان فلا يستفيد العقل كماله منها من حيث هي هي بل من حيث يشترك بها في شيء مماثل لما هو اعلى من العقل الانساني وهو النور المعقول او نحوه · وكل ما بالغير يرجع الى ما بالذات فلا بدّ اذن ان يكون كمال الانسان الاقصى بمعرفة شيء اعلى من العقل الانساني وقد تقدم في ق ١ مب ٨٨ ف ٢ انه يمتنع التأدي بالمحسوسات الى معرفة الجواهر المفارقة التي هي اعلى من العقل الانساني · فالمتخلّص اذن من ذلك ان سعادة الانسان القصوى يستحيل قيامها بمطالعة العلوم النظرية الا انه كما ان في الصور المحسوسة شيئاً من

شبه الجواهر العالية كذلك في مطالعة العلوم النظرية شيء من شبه السعادة الحقيقية والكاملة

اذًا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة كما مرَّ في ف٢

وعلى الثاني بانهُ ليس يتاق طبعًا الى السعادة الكاملة فقط بل الى شبهها او المشاركة فيها ايضًا باي وجهٍ كان

وعلى الثالث بان عقلنا يخرج بمطالعة العلوم النظرية الى الفعل من وجهٍ ما لا الى الفعل الاخير والكامل

ألفصلُ السابعُ

في ان السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة اي الملائكة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان قائمةٌ بمعرفة الجواهر المفارقة اي الملائكة فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل «لا فائدة في شهود اعياد الناس من دون شهود اعياد الملائكة» يعني بذلك السعادة الاخروية. وشهود اعياد الملائكة انما يتم لنا بمشاهدتهم العقلية. فيظهر اذن ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمشاهدة الملائكة بالعقل

٢ وايضًا ان الكمال الاقصى لكل شيء قائم باتصاله بمبدئهِ ولهذا يقال ان الدائرة شكل كامل لاتحاد اولها وآخرها. ومبدأُ المعرفة الانسانية من الملائكة الذين بهم تستنير الناس كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب٤. فاذًا كمال العقل الانساني قائم بمشاهدة الملائكة بالعقل

٣ وايضًا كل طبيعة فانها تكمل باتصالها بطبيعةٍ أَعلى كما ان غاية كمال الجسم ان يتصل بالطبيعة الروحانية. والملائكة اعلى طبعًا من العقل الانساني. فاذًا غاية كمال العقل الانساني ان يتصل بالملائكة برؤيتهم العقلية

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٩: ٢٤،٢ «بهذا فليفتخرِ المفتخر بانهُ يفهم ويعرفني» فاذًا انما يقوم مجد الانسان الاقصى اوسعادته القصوى بمعرفة الله

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصل الآنف ان سعادة الانسان الكاملة لا تقوم بما هو كمالٌ للعقل بالمشاركة بل بما هو كمالٌ لهُ بالذات ولا يخفى ان شيئًا انما تكمل بهِ قوة ما على قدر ما ترجع اليه حقيقة موضوعها الخاص وموضوع العقل الخاص هو الحق فاذًا كل ما هو حق بالمشاركة لا يصير العقل بمعرفته كاملاً بالكمال الاقصى وكما ان حكم الاشياء في الوجود والحقيَّة واحدٌ بعينه على ما في الالهيات ك ٢م٤ فكل ما كان موجودًا بالمشاركة فهو حقٌ بالمشاركة. والملائكة موجودون بالمشاركة لان وجود الله وحده هو عين ذاته كما مرَّ بيانهُ في ق١ مب ٣ ف ٤ ومب ٥١ ف١ فيلزم اذن ان الله وحدهُ حقٌ بالذات وان السعادة الكاملة قائمة برؤيته العقلية على ان ذلك لا ينفي ان رؤية الملائكة يقوم بها ضرب من السعادة الناقصة اعلى ايضًا مما يقوم بمطالعة العلوم النظرية

اذًا اجيب على الاول باننا لن نشهد اعياد الملائكة برؤيتهم فقط بل برؤية الله ايضًا

وعلى الثاني بان القول بقيام سعادة الانسان برؤية الملائكة انما ينهض عند الذين جعلوا النفوس البشرية مخلوقةً من الملائكة لاتصال الانسان حينئذٍ بمبدئه. لكن قد مرَّ في ق١ مب٩٠ ف ٣ ان هذا القول باطل. فاذًا انما غاية كمال العقل الانساني باتصاله بالله الذي هو مبدأ وجود النفس وانارتها والملاك انما ينير على انهُ خادم كما مرَّ في ق١ مب ١١١ ف ١. فهو بخدمته يسعف الانسان في ادراك السعادة لكنه ليس موضوع سعادته

وعلى الثالث بان اتصال الطبيعة السافلة بالطبيعة العالية يحدث على نحوين احدهما باعتبار درجة القوة المشاركة وعلى هذا النحو تكون غاية كمال الانسان بان

يرى الله كما يراهُ الملائكة والثاني على حد اتصال القوة بموضوعها وعلى هذا النحو تكون غاية كمال كل قوة بان تتصل بما توجد فيه حقيقة موضوعها على وجه التمام

أَلفصلُ الثامن

في ان سعادة الانسان هل هي قائمة برؤية الذات الالهية

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان ليست قائمة برؤية الذات الالهية فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ « يتصل الانسان بالله على انه مجهول منه بالكلية باعلى مراتب العقل » وما يُرى بذاته فليس مجهولاً بالكلية . فاذاً غاية كمال العقل اي السعادة ليست قائمة برؤية الله بذاته

٢ وايضاً ان كمال الطبيعة العليا اعلى . والكمال الخاص بعقل الله ان يرى ذاته . فاذاً ليس يبلغ منتهى كمال العقل الانساني هذه الدرجة بل يقف دونها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله لاننا سنعاينه كما هو »

والجواب ان يقال ليس يمكن قيام السعادة القصوى والكاملة الا برؤية الذات الالهية ولا بد لبيان ذلك من اعتبار امرين الاول ان الانسان لاتحصل له السعادة الكاملة ما دام يشتهي شيئاً و يطلبه . والثاني ان كمال كل قوة يُعتبر بحسب حقيقة موضوعها وموضوع العقل هو ما هو اي ماهية الشيء كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فكمال العقل اذن على قدر ادراكه ماهية الشيء فان ادرك عقلُ ماهية معلولٍ ولم يستطع ان يدرك بها ماهية العلة اي ان يعلم ان العلة ما هي لا يقال

ان ذلك العقل قد ادرك العلة مطلقاً وان استطاع ان يدرك بالمعلول انيّة العلة ولذلك متى عرف الانسان المعلول وعلم ان له علة بقي متشوقاً طبعاً الى ان يعلم ايضاً ماهية العلة وهذا التشوق يبعث على العجب ويدعو الى البحث كما في الالهيات ب ٢ كما لو عرف عارفٌ كسوف الشمس فاعتبر انه صادرٌ عن علة فانه لجهله ماهية تلك العلة يعجب منها فياخذ في البحث عنها ولا يزال يبحث حتى يتوصل الى ادراك ماهية تلك العلة . فاذاً اذا ادرك العقل الانساني ماهية معلولٍ مخلوقٍ ولم يدرك من الله الا انيّتهُ فقط لم يتصل كماله بالعلة الاولى مطلقاً بل لا يزال فيه شوقٌ طبيعيٌ الى البحث عن العلة فلا يكون سعيداً بسعادة كاملة فلا بد اذن للسعادة الكاملة من اتصال العقل بماهية العلة الاولى وهكذا يحصل له الكمال بالاتصال بالله على انه موضوعه الذي بهِ وحده تقوم سعادة الانسان كما مر في الفصل الآنف وف ١

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الذين لا يزالون في الطريق متوجهين نحو السعادة

وعلى الثاني بان الغاية تطلق على امرين كما تقدم في ف ١ الاول نفس الشيء المشتهى وبهذا المعنى تكون غاية الطبيعة العالية والسافلة بل جميع الاشياء واحدة بعينها كما مرَّ في مب ١ ف ٨ والثاني ادراك ذلك الشيء وبهذا المعنى تختلف غاية الطبيعة العالية والسافلة باختلاف نسبتهما الى ذلك الشيء فسعادة الله المحيط عقله بذاته اعلى من سعادة الانسان او الملاك الذي يرى ذات الله ولا يحيط بها

المبحث الرابع

في مقتضيات السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في مقتضيات السعادة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ان السعادة هل تقتضي اللذة — ٢ ايٌّ من اللذة والروءية ادخل في حقيقة السعادة — ٣ هل تقتضي الاحاطة — ٤ هل تقتضي استقامة الارادة — ٥ في ان سعادة الانسان هل تقتضي البدن — ٦ هل تقتضي كمال البدن — ٧ هل تقتضي خيرات خارجة — ٨ هل تقتضي مجتمع الاصدقاء

الفصل الاول

في ان السعادة هل تقتضي اللذة

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان السعادة لاتقتضي اللذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٨ ان «الرؤية هي كل ثواب الايمان» وجزاء الفضيلة او ثوابها هو السعادة كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلقيات ك ١١ ب ٩ فالسعادة اذن لاتقتضي الا الرؤية فقط

٢ وايضاً ان السعادة خيرٌ كافٍ بنفسه غاية الكفاية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ · وما افتقر الى آخر فليس كافياً تمام الكفاية وقد مر في مب ٣ ف ٨ ان ماهية السعادة قائمة برؤية الله · فيظهر اذن ان السعادة لاتقتضي اللذة

٣ وايضاً ان فعل السعادة يجب ان لايعوق عنه شيءٌ كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ · واللذة عائقة عن فعل السعادة « لانها تفسد اعتبار الفطنة » كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥ فالسعادة اذن لاتقتضي اللذة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٢ « السعادة هي الابتهاج بالحق »

والجواب ان يقال يقتضي شيء شيئاً على اربعة انحاء اولاً على انه توطئة او تمهيد له كما يُقتضَى التهذيب للعلم وثانياً على انه مكمِّل له كما تُقتضَى النفس لحيوة الجسد وثالثاً على انه معاون خارج له كما يقتضَى الاصدقاء لعمل شيء ورابعاً على انه مصاحب له كقولنا ان الحرارة تُقتضَى للنار وعلى هذا النحو تُقتضَى اللذة للسعادة لان اللذة تحصل عن سكون الشهوة في الخير الحاصل ولما لم تكن السعادة سوى ادراك الخير الاعظم امتنع وجودها دون مصاحبة اللذة لها

اذاً اجيب على الاول بانه بحصول المثاب على ثوابه تسكن ارادته وبهذا تقوم اللذة . فاللذة اذن داخلة في حقيقة الاثابة

وعلى الثاني بان اللذة تحصل برؤية الله فاذاً من يرى الله فلا يمكن ان يفتقر الى اللذة

وعلى الثالث بان اللذة المصاحبة فعل العقل ليست عائقة منه بل معززة له كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ لان ما نفعله بلذة فاننا نفعله باكثر تروٍّ وثبات واما اللذة الاجنبية عن الفعل فقد تكون عائقة عنه تارةً بالذهول لان ما نلتذ به نكون اشد انشغالاً فيه وما دمنا منشغلين في امرٍ انشغالاً شديداً فلا بد ان يذهل بالنا عن غيره وتارةً بسبب المضادة كما ان لذة الحس المضادة للعقل امنع لاعتبار الفطنة منها لاعتبار العقل النظري

ألفصلُ الثاني

هل الرؤية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة ادخلُ في حقيقة السعادة من

الروءية لان اللذة هي كمال الفعل كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ ·والكمال افضل من المكمل ·فاللذة اذن افضل من الروءية التي هي فعل العقل

٢ وايضاً ما لاجله يُشتهى شيء فهو افضل من ذلك الشيء · والافعال انما تشتهى لما فيها من اللذة ولهذا علّقت الطبيعة اللذة على الافعال الضرورية لحفظ الشخص والنوع لئلا تتركها الحيوانات · فاللذة اذن افضل في السعادة من الروءية التي هي فعل العقل

٣ وايضاً ان الروءية بازاء الايمان · واللذة او التمتع بازاء المحبة · والمحبة اعظم من الايمان كما قال الرسول في ١ كور ١٣ · فاللذة اذن او التمتع افضل من الروءية

لكن يعارض ذلك ان العلة افضل من المعلول · والروءية هي علة اللذة · فالروءية اذن افضل من اللذة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة عرضها الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ولم يحلّها الا ان من امعن نظر اعتباره وجد بالضرورة ان الروءية التي هي فعل العقل افضل من اللذة فان اللذة قائمة بسكون الارادة عند شيء ما وهي لا تسكن عند شيء الا بسبب خيريته وعلى هذا فاذا سكنت عند فعل كان سكونها صادراً عن خيرية ذلك الفعل وهي لا تطلب الخير لاجل السكون والا لكان فعلها هو الغاية وهذا منافٍ لما تقدم في مب ١ ف ١ بل انما تطلب السكون في الفعل لان الفعل هو خيرها ومن ذلك يتضح ان الفعل الذي تسكن عنده الارادة خيرٌ اولى من سكون الارادة عنده

اذاً اجيب على الاول بان الفيلسوف قال هناك « اللذة تكمل الفعل كما يكمل الجمال الشبيبة » التي هو من لواحقها · فاللذة اذن كمالٌ مصاحبٌ للروءية لا كمالٌ مكملٌ لها في نوعها

وعلى الثاني بان الحس لايدرك حقيقة الخير الكلية بل انما يدرك خيراً جزئياً وهو الخير اللذيذ ولهذا فالشهوة الحسية التي في الحيوانات انما تطلب الافعال لاجل اللذة واما العقل فانه يدرك مطلق حقيقة الخير الذي تترتب اللذة على حصوله فهو اذاً يقصد الخير قبل اللذة ولهذا جعل العقل الالهي صانع الطبيعة اللذات لاجل الافعال · وليس يجب ان يُحكَم على شيء بالاطلاق بحسب ترتيب الشهوة الحسية بل بحسب ترتيب الشهوة العقلية

وعلى الثالث بان المحبة لاتلتمس الخير المحبوب لاجل اللذة بل التذاذها بحصوله لاحق له فليست اذن اللذة بازائها على انها اي اللذة غاية لها بل انما بازائها كذلك الرؤية التي بها تُنال الغاية اولاً

الفصلُ الثالثُ

في ان السعادة هل تقتضي الاحاطة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان السعادة لاتقتضي الاحاطة فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى بولينيا في رؤية الله « ان ادراك الله بالعقل سعادة عظيمة واما الاحاطة به فمستحيلة » فالسعادة اذن تحصل بدون الاحاطة .

٢ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان في جزئهِ العقلي الذي ليس فيه من القوى الا العقل والارادة كما مرَّ في ق ١ مب ٧٩ · والعقل يستوفي كماله برؤية الله والارادة بالاستلذاذ بهِ · فلا حاجة اذن الى امرٍ ثالثٍ هو الاحاطة

٣ وايضاً ان السعادة تقوم بالفعل والافعال تتعين من موضوعاتها وليس من الموضوعات العامة الا اثنان الحق والخير فالحق هو موضوع الرؤية والخير هو موضوع المحبة · فلا حاجة اذن الى امرٍ ثالث هو الاحاطة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩ : ٢٤ « فسابقوا انتم حتى تحيطوا»

وغرض السباق الروحاني هو السعادة ومن ثمَّ قال ايضاً في ٢ تيمو ٤ : ٧ « جاهدت الجهاد الجميل واتممت شوطي وحفظت ايماني وانما يبقى اكليل العدل المحفوظ لي » فالسعادة اذن تقتضي الاحاطة

والجواب ان يقال لما كانت السعادة قائمة بادراك الغاية القصوى وجب اعتبار ما تقتضيه السعادة من نسبة الانسان الى الغاية وللانسان نسبة الى الغاية المعقولة من جهة العقل ومن جهة الارادة اما من جهة العقل فمن حيث ان العقل يعرف الغاية معرفةً سابقةً ناقصة واما من جهة الارادة فاولاً بالمحبة التي هي اول حركة في الارادة نحو شيءٍ ما وثانياً بنسبة المحب الخارجية الى المحبوب وهي على ثلاثة انحاء فقد يكون المحبوب حاضراً عند المحب وحينئذٍ لا يُلتمَس وقد لا يكون حاضراً ويستحيل احرازه وحينئذٍ ايضاً لا يُلتمَس وقد يمكن احرازه لكنه فوق قدرة المُحرِز بمعنى انه لا يمكن الحصول عليه حالاً وهذه هي نسبة الراجي الى المرجو وعنها يصدر التماس الغاية . وفي السعادة ما يحاذي هذه الثلاثة فان المعرفة الكاملة بالغاية تحاذي المعرفة الناقصة وحضور هذه الغاية يحاذي نسبة الرجاء واما اللذة الحاصلة عند حضور الغاية فلاحقة للمحبة كما مرَّ في ف ١ فلا بد اذن من اجتماع هذه الثلاثة في السعادة وهي الرؤية التي هي المعرفة الكاملة بالغاية المعقولة والاحاطة المراد بها حضور الغاية واللذة او التمتع المراد بهِ سكون المحب عند المحبوب

اذاً اجيب على الاول بان الاحاطة تطلق على امرين احدهما تضمن المحاط بهِ ودخوله في المحيط وبهذا المعنى كل ما يحيط بهِ المتناهي متناهٍ وعليه لا يمكن لعقلٍ مخلوق ان يحيط بالله والثاني امساك شيءٍ يكون حاضراً عند المحيط كما ان من ادرك واحداً يقال انه احاط بهِ متى امسكه وبهذا المعنى تقتضي السعادة الاحاطة

وعلى الثاني بانه كما يرجع الرجاء والمحبة الى الارادة لان ما يحب شيئاً وما يتوجه اليه عند عدم حصوله واحدٌ بعينه كذلك يرجع اليها الاحاطة واللذة ايضاً لان ما يحصل على شيء وما يسكن عند ذلك الشيء واحدٌ بعينه

وعلى الثالث بان الاحاطة ليست فعلاً مغايراً للرؤية بل نسبةٌ الى الغاية الحاصلة ومن ثم كان موضوع الاحاطة ايضاً هو الرؤية او الشيء المرئي الحاضر

ألفصلُ الرّابعُ

في ان السعادة هل تقتضي استقامة الارادة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة لاتقتضي استقامة الارادة لان السعادة قائمة بفعل العقل كما مرّ في مب ٣ ف ٤ · والفعل العقلي الكامل لايقتضي استقامة الارادة التي بها يقال للناس ازكياء فقد قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ «لا أُثبت قولي في الصلوة : ايها الاله الذي شئتَ ان لايعرف الحق الا الازكياء : لجواز ان يُردَّ ذلك بان كثيراً من غير الازكياء ايضاً يعرفون اشياء كثيرة حقة» فالسعادة اذن لاتقتضي استقامة الارادة

٢ وايضاً ان المتقدم لايتوقف على المتاخر · وفعل العقل متقدمٌ على فعل الارادة · فاذاً لاتتوقف السعادة التي هي فعلٌ عقليٌ كاملٌ على استقامة الارادة

٣ وايضاً مايُقصَد به غايةٌ ما تبطل الحاجة اليه عند حصول الغاية كما تبطل الحاجة الى السفينة متى بُلِغَ الى المرفأ · وغاية استقامة الارادة التي تتم بالفضيلة هي السعادة · فاذاً متى أُدرِكَت السعادة بطلت الحاجة الى استقامة الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٥ : ٨ « طوبى للانقياء القلوب فانهم يعاينون الله » وفي عبر ١٢ : ١٤ « اقتفوا السلام مع الجميع والقداسة التي بدونها لا يعاين الربَّ احدٌ »

والجواب ان يقال ان السعادة تقتضي استقامة الارادة قبلها ومعها اما قبلها فلأن الارادة تستقيم بتوجهها كما ينبغي الى الغاية القصوى ونسبةُ الغاية الى ما يتوجه اليها كنسبة الصورة الى الهيولى فكما لا يمكن ان تقبل الهيولى الصورة الا اذا كانت مستعدة لها الاستعداد الواجب كذلك ليس يدرك شيءٌ غايته الا اذا توجه اليها التوجه الواجب ومن ثمه لا يستطيع احدٌ ان يبلغ السعادة ما لم يكن ذا ارادةٍ مستقيمة . واما معها فلأن السعادة القصوى قائمة برؤية الذات الالهية التي هي ذات الخيرية بعينها كما مرَّ في مب ٣ ف ٨ وعلى هذا فكل ما تحبه ارادة من يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه بالنسبة الى الله كما ان كل ما تحبه ارادة من لا يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه باعتبار حقيقة الخير الكلية التي يعرفها وبهذا تقوم استقامة الارادة فواضحٌ اذن ان السعادة يستحيل مفارقتها الارادة المستقيمة

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على معرفة الحق وليس هذا نفس ماهية الخيرية

وعلى الثاني بان كل فعلٍ من افعال الارادة فانه يصدر عن فعلٍ من افعال العقل الا ان بعض افعال الارادة متقدمٌ على بعض افعال العقل لان الارادة تقصد نحو فعل العقل الغائي الذي هو السعادة ولذلك تقتضي السعادة قبلها ميل الارادة المستقيم كما ان اصابة المرمى تقتضي قبلها حركة السهم المستقيمة

وعلى الثالث بانه ليس يبطل كل ما يُقصد به غايةٌ عند حصول الغاية بل

انما يبطل حينئذٍ ما كان من طبعه ناقصاً كالحركة وعليه تبطل الحاجة الى آلات الحركة بعد الوصول الى الغاية واما القصد الواجب نحو الغاية فلا يزال ضرورياً

ألفصلُ الخامسُ

في ان سعادة الانسان هل تقتضي البدن

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان السعادة تقتضي البدن لان كمال الفضيلة والنعمة يستلزم قبله كمال الطبيعة · والسعادة هي كمال الفضيلة والنعمة وليس للنفس دون البدن كمالُ الطبيعة لانها جزءٌ طبيعيٌّ للطبيعة الانسانية وكل جزء مفارق لكله فهو ناقص · فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة دون البدن

٢ وايضاً ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما مرّ في مب ٣ ف ٢ والفعل الكامل يتبع الوجود الكامل اذ ليس يفعل شيء الا باعتبار كونه موجوداً بالفعل وليس للنفس وجودٌ كامل عند مفارقتها البدن كما ليس ذلك للجزء المفارق الكل · فيظهر اذن ان النفس لايمكن ان تكون سعيدة دون البدن

٣ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان · والنفس المفارقة البدن ليست انساناً · فالسعادة اذن ممتنعة في النفس دون البدن

٤ وايضاً ان الفعل القائمة بهِ السعادة لايمنع منه مانعٌ كما قال الفيلسوف في الخُلقيات ك ١٠ ب ٠٧ وفعل النفس المفارقة يمنع منه مانعٌ لان « فيها شوقاً طبيعياً الى تدبير البدن يعوقها على نحوٍ ما عن ان تتقدم بكل عزيمتها الى تلك السماء العليا » كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ وقد عنى بالسماء العليا رؤية الذات الالهية · فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة دون البدن

٥ وايضاً ان السعادة خيرٌ كافٍ تسكن عنده الشهوة · وهذا غير لائق بالنفس المفارقة لانها لاتزال تائقة الى الاتصال بالبدن كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره · فاذاً ليست النفس المفارقة البدن سعيدة

٦ وايضاً ان الانسان في حال السعادة مساوٍ للملائكة · والنفس المفارقة البدن لاتساوي الملائكة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور · فهي اذن ليست سعيدة

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٤ : ١٣ « طوبى للاموات الذين يموتون في الرب »

والجواب ان يقال ان السعادة ضربان ناقصة وهي التي تحصل في هذه الحيوة وكاملة وهي القائمة برؤية الله وواضحٌ ان سعادة هذه الحيوة تقتضي البدن بالضرورة لانها فعل العقل النظري او العملي ويمتنع وجود فعلٍ عقلي في هذه الحيوة دون الشبح الخيالي الذي يحصل في آلة جسمية كما مرَّ ق ١ مب ٨٤ ف ٧ وعلى هذا فالسعادة الممكن حصولها في هذه الحيوة تتوقف من وجهٍ ما على البدن واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فذهب بعض الى انه يمتنع حصولها للنفس المفارقة البدن وان نفوس القديسين المفارقة الابدان لاتحصل على هذه السعادة الى يوم الحشر اذ تعود الى ابدانها وهذا بيّن البطلان من النقل والعقل اما من النقل فلقول الرسول في ٢ كور ٥ : ٦ « ما دمنا مستوطنين في الجسد فنحن متغربون عن الرب » وقد كشف عن وجه هذا التغرب بقوله بعد ذلك « لانّا نسلك بالايمان لا بالعيان » ومن ذلك يتضح انه ما دام الانسان سالكاً بالايمان لا بالعيان خالياً من رؤية الذات الالهية فليس مقيماً بحضرة الله واما نفوس القديسين المفارقة الابدان فانها مقيمة بحضرة الله وعليه قوله بعد ذلك « نجترئ ونرتضي ان نتغرب عن الجسد ونستوطن عند الرب » ومن ذلك يتضح ان نفوس

القديسين المفارقة الابدان سالكة بالعيان وحاصلة على رؤية ذات الله القائمة به السعادة الحقيقية – واما من العقل فلان العقل لا يفتقر في فعله الى البدن الا من جهة الاشباح الخيالية التي يرى فيها الحقيقة المعقولة كما اسلفنا في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ ولا يخفى ان الذات الالهية تستحيل رؤيتها بالاشباح الخيالية كما مرّ بيانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢ ٠ فاذاً لما كانت سعادة الانسان الكاملة قائمة برؤية الذات الالهية لم تكن متوقفة على البدن فيجوز اذن ان تكون النفس سعيدة دون البدن ٠ لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يرجع الى كمال شيء على نحوين اولاً لقيام ماهيته كما تُقتضي النفس لكمال الانسان وثانياً لحسن حاله كما يرجع جمال البدن او سرعة الخاطر الى كمال الانسان فالبدن وان لم يرجع الى كمال السعادة الانسانية بالمعنى الاول لكنه يرجع اليه بالمعنى الثاني لانه لما كان فعل الشيء يتوقف على طبيعته فكلما كانت النفس اكمل في طبيعتها كان فعلها الخاص القائمة به سعادتها اكمل ومن ثمّ لما بحث اوغسطينوس في شرح تك لـ ١٢ ب ٣٥ « في ما اذا كانت ارواح الاموات المفارقة الابدان تحصل على تلك السعادة العظمى » اجاب انها « لا تستطيع ان ترى الجوهر الغير المتغير كما يراه الملائكة القديسون اما لان فيها شوقاً طبيعياً الى تدبير البدن او لسبب آخر اخفى »

اذاً اجيب على الاول بان السعادة هي كمال النفس من جهة العقل الذي به تفوق آلات البدن لا من جهة كونها صورة طبيعية للبدن ومن ثمّ يبقى ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتباره تستحق السعادة وان لم يبق ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتباره هي صورة البدن

وعلى الثاني بان نسبة النفس الى الوجود ليست كنسبة سائر الاجزاء لان وجود الكل ليس وجود جزء له فاذا فسد الكل فاما ان ينعدم الجزء بالكلية كما تنعدم

اجزاء الحيوان بفساده او انه اذا بقيت اجزاؤه كان لها وجودٌ آخر بالفعل كما ان لجزء الخط وجوداً غير وجود الخط كله. واما النفس الانسانية فيبقى لها بعد فساد البدن نفس وجود المركب لان للصورة والمادة وجوداً واحداً بعينه وهذا هو نفس وجود المركب وقد مرَّ في ق ١ مب ٧٥ ف ٢ ان النفس مستقلةٌ بوجودها فلها اذن بعد مفارقة البدن وجودٌ كاملٌ وهكذا يجوز ان يكون لها فعلٌ كاملٌ وان لم يكن لها طبيعة كاملةٌ

وعلى الثالث بان السعادة هي كمال الانسان من جهة العقل فما بقي العقل يجوز ان تحصل له السعادة كما ان اسنان الزنجي التي باعتبارها يقال له ابيض يجوز ان تبقى بيضاء بعد انتزاعها

وعلى الرابع بان شيئاً يمنع من آخر على نحوين اي اما لمضادة بينهما كما يمنع البرد فعلَ الحرارة ومنع الفعل على هذا النحو منافٍ للسعادة او لنقصٍ ما اي لعدم حصول الممنوع على كل ما يُطلب لكماله من كل وجهٍ ومنع الفعل على هذا النحو لا ينافي السعادة بل ينافي كمالها من كل وجهٍ وبهذا المعنى يقال ان مفارقة النفس للبدن تعوقها عن ان تميل بكل قوتها الى رؤية الذات الالهية فهي تتوق الى ان تتمتع بالله بحيث ينبعث هذا التمتع ايضاً الى البدن بالفيض بحسب الطاقة ولذلك فما دامت متمتعة بالله دون البدن يسكن شوقها فيه لكن لا تزال تبتغي توصل البدن الى مشاركتها في ذلك

وعلى الخامس بان شهوة النفس المفارقة تسكن بالكلية من جهة الشيء المشتهَى لحصولها على ما يفي بشهوتها لكنها لا تسكن بالكلية من جهة المشتهي لانها لا تحرز ذلك الخير من جميع الوجوه التي تروم احرازه بها ولذلك فمتى عادت الى البدن تزداد السعادة بالامتداد لا بالاشتداد

وعلى السادس بان التفاوت المستفاد من قول اوغسطينوس هناك ان ارواح

الاموات لاترى الله كما يراه الملائكة» ليس المراد بهِ تفاوتاً في الكم لان بعض نفوس السعداء تسمو الان ايضاً الى اعلى مراتب الملائكة فترى الله باجلى مما يراه الملائكة الادنون بل المراد بهِ تفاوتٌ في المناسبة لان الملائكة الادنين ايضاً حاصلون على كل ما يجب ان يحصلوا عليه من كمال السعادة بخلاف نفوس القديسين المفارقة

ألفصلُ السادسُ

في ان السعادة هل تقتضي شيئاً من كمالات البدن

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان الكاملة لاتقتضي شيئاً من كمالات البدن لان كمال البدن خيرٌ جسماني وقد مرَّ في مب ٢ ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الجسمانية . فاذاً لاتقتضي سعادة الانسان شيئاً من احوال البدن الكمالية

٢ وايضاً ان سعادة الانسان قائمة برؤية الذات الالهية كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٨ . والبدن لادخل له في هذا الفعل كما تقدم في الفصل الآنف . فالسعادة اذن لاتقتضي شيئاً من احوال البدن

٣ وايضاً كلما كان العقل اكثر تجرداً عن البدن كان تعقله اكمل . والسعادة قائمة باكمل افعال العقل فيجب اذن ان تكون النفس مجردة عن البدن من كل وجهٍ . فالسعادة اذن لاتقتضي شيئاً من الاحوال البدنية بوجه

لكن يعارض ذلك ان ثواب الفضيلة هو السعادة وعليه قوله في يو ١٣ : ١٧ « فطوبى لكم اذا عملتم بهِ » وقد وُعِدَ القديسون الاثابة لا برؤية الله واللذة فقط بل بحسن حال البدن ايضاً ففي اش ٦٦ : ١٤ « تنظرون فتُسَرُّ قلوبكم وتزهر عظامكم كالعشب » فالسعادة اذن تقتضي حسن حال البدن

والجواب ان يقال اذا اردنا الكلام على سعادة الانسان الممكن حصولها في هذه الحياة فواضحٌ انه لابد لها من حسن حال البدن لقيامها بفعل الفضيلة الكاملة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك١ ب ٧ ولا يخفى ان مرض البدن قد يعوق الانسان عن كل فعل من افعال الفضيلة · واما اذا اردنا الكلام على السعادة الكاملة فذهب بعضٌ الى ان السعادة لا تقتضي حالاً من احوال البدن بل تقتضي بالاحرى مفارقة النفس للبدن بالكلية ومن ثم اورد اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ قول فرفوريوس « لابد لسعادة النفس من مفارقتها كل جسم » الا ان هذا باطلٌ لانه لما كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لم يجز ان ينفي استكمالُها كمالَها الطبيعي فالحق اذن ان السعادة الكاملة من كل وجهٍ تقتضي كمال حال البدن سابقاً ولاحقاً اما سابقاً فلما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ من انه « اذا كان البدن على حال يتعسر و يستثقل معها تدبيره على انهُ لحمٌ فاسدٌ يثقل النفس كان عائقاً للعقل عن رؤية السماء العظمى » ثم تخلّص من ذلك الى ان قال « فمتى لم يبقَ هذا البدن حيوانياً بل صار روحانياً فانه يساوي الملائكة وما كان فيه من الثقل يستحيل الى مجده » · واما لاحقاً فلان سعادة النفس تفيض على البدن فيحصل هو ايضاً على كماله وعلى هذا قول اوغسطينوس في رسا ٦٦ الى ديوسقوروس « ان الله جعل للنفس من قوة الطبع ما تُفيض بهِ من سعادتها المتناهية في الكمال على الطبيعة السافلة قوة عدم الفساد

اذاً اجيب على الاول بان السعادة لا تتقوم بالخير الجسماني على انه موضوعها الا انه يجوز ان يزيد في زخرفها او كمالها

وعلى الثاني بان البدن وان لم يكن له فائدة في الفعل العقلي الذي بهِ تُرى ذات الله الا انهُ يمكن ان يمنع منه ولذلك يُقتضى كماله لئلا يمنع من ارتفاع العقل

وعلى الثالث بان كمال فعل العقل يقتضي التجرد عن هذا البدن الفاسد المثقل النفس لا عن البدن الروحاني الذي سيكون خاضعاً للروح بالكلية وسياتي الكلام على ذلك في القسم الثالث من كتابنا هذا

الفصلُ السابع

في ان السعادة هل تقتضي خيراتٍ خارجة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان السعادة تقتضي خيراتٍ خارجة ايضاً لان ما يوعَد بهِ القديسون ثواباً لهم يرجع الى السعادة وقد وُعِدَ القديسون خيرات خارجة كالمطعم والمشرب والغنى والمُلك ففي لوقا ٢٢ : ٣٠ «لتا كلوا وتشربوا على مائدتي في ملكوتي» وفي متى ٦ : ٢٠ اكنزوا لكم كنوزاً في السماء» وفيهِ ٢٥ : ٣٤ «تعالوا يامباركي ابي رثوا الملك» فالسعادة اذن تقتضي خيراتٍ خارجة

٢ وايضاً ان السعادة حالةٌ كاملةٌ باجتماع الخيرات كلها كما قال بويسيوس . وبعض خيرات الانسان خارجةٌ ولو كانت حقيرة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٩ . فالسعادة اذن تقتضيها ايضاً

٣ وايضاً قال الرب في متى ٥ : ١٢ «ان اجركم عظيم في السماوات» وكون شيء في السماء يدل على انه في مكان فالسعادة اذن تقتضي على الاقل مكاناً خارجاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٢ : ٢٤ « ماذا لي في السماء وماذا ابتغيت منك على الارض» فكانه يقول لاابتغي شيئاً سوى ما في قولهِ بعد ذلك «حسنٌ لي الاتصال بالله» فالسعادة اذن لاتقتضي شيئاً خارجاً عن الله

والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة الممكنة في هذه العاجلة تقتضي الخيرات الخارجة لا على انها جزء من ماهية السعادة بل على انها آلات خادمة لها من

حيث هي قائمة بفعل الفضيلة كما في الخلقيات ك ١ ب ٧ لان الانسان يفتقر في هذه الدنيا الى ما يحتاج اليه البدن في فعل الفضيلة النظرية وفعل الفضيلة العملية ايضاً وهذه الفضيلة تقتضي ايضاً اموراً اخرى كثيرة لمزاولة افعالها · واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فلا تقتضي هذه الخيرات بوجه من الوجوه · وتحقيق ذلك ان جميع هذه الخيرات الخارجة تُقتضى اما لقوام البدن الحيواني واما لبعض افعال نزاولها بالبدن الحيواني ملائمة للحيوة الانسانية · وتلك السعادة الكاملة القائمة برؤية الله ستكون اما في النفس المفارقة البدن او في النفس المتصلة بالبدن لكن ليس بالبدن الحيواني بل بالبدن الروحاني فهي اذن لا تقتضي اصلاً هذه الخيرات الخارجة المخصوصة بالحيوة الحيوانية · ولما كانت السعادة النظرية في هذه الحيوة اقرب الى تلك السعادة الكاملة من السعادة العمليه لكونها اشبه منها بالله كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٥ كانت لذلك اقل حاجةً الى هذه الخيرات البدنية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٨

اذاً اجيب على الاول بان جميع تلك المواعيد الجسمانية الواردة في الكتاب المقدس يجب حملها على المعنى المجازي لان من عادة الكتاب المقدس ايراد الروحانيات في صورة الجسمانيات « لنرتقي مما نعلمه الى تشوق ما نجهله » كما قال غريغوريوس في خط ١١ على الانجيل كما يراد بالمطعم والمشرب لذة السعادة و بالغنى استغناء الانسان بالله عمّا سواه و بالملك رفعة الانسان الى درجة اتصاله بالله

وعلى الثاني بان هذه الخيرات الخادمة الحيوة الحيوانية لا تلائم الحيوة الروحانية القائمة بها السعادة الكاملة · ومع ذلك فستجتمع في تلك السعادة جميع الخيرات لان كل ما في هذه من الخير سيُحصَل عليه في مصدر الخيرات الاعظم

وعلى الثالث بانه ليس المراد ان اجر القديسين في السماوات الجسمية بل

المراد بالسموات سمو الخيرات الروحانية كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٥ ٠ ومع ذلك فوجود القديسين في مكان جسمي اي في سماء عليين ليس لكونه ضروريًا للسعادة بل لما فيه من الملاءمة وزيادة البهاء

الفصلُ الثامنُ

في ان السعادة هل تقتضي مُجتَمع الاصدقاء

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الاصدقاء ليسوا ضروريين للسعادة فان السعادة المستقبلة كثيرًا ما يعبَّر عنها في الكتاب بالمجد ٠ والمجد قائمٌ باتصال خير الانسان بعلم الكثيرين ٠ فالسعادة اذن تقتضي مجتَمع الاصدقاء

٢ وايضاً قال بو يسيوس في سينيكا رسا٦ « ليس يلذ احراز خير دون مُجتَمع » والسعادة تقتضي اللذة ٠ فهي اذن تقتضي مجتَمع الاصدقاء

٣ وايضاً ان المحبة تكمل في السعادة ٠ والمحبة تشمل محبة الله والقريب ٠ فيظهر اذن ان السعادة تقتضي مجتَمع الاصدقاء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٧ : ١١ « أُوتيتُ كل خير معها » اي مع الحكمة الالهية القائمة بالتامل في الله ٠ فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً آخر

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على سعادة الحيوة الحاضرة ٠ فالسعيد يفتقر الى الاصدقاء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ و ١١ لكن للانتفاع بهم لاستغنائه بنفسه ولا للّذة لحصول اللذة الكاملة لهُ في فعل الفضيلة بل لفعل الخير اي لكي يُحسِن اليهم او لكي يلتذ عندما يراهم يُحسِنون الى الغير ولكي يساعدوه على الاحسان ٠ فان الانسان يحتاج في الاحسان الى عضد الاصدقاء في افعال الحيوة العملية وفي افعال الحيوة النظرية ٠ واما اذا اريد الكلام على السعادة الكاملة التي ستكون في الوطن فليس مجتمع الاصدقاء ضروريًا للسعادة لحصول الانسان في الله على تمام كماله لكنه مفيد لحسن حالها وعليه قول

اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٢٥ « ان سعادة الخليقة الروحانية ليس يستعان عليها الا من داخل بالابدية والحق ومحبة الخالق واما من خارج فاذا جاز ان يفيد فيها شيء فربما كان ذلك امرًا واحدًا فقط وهو ان يرى السعداء بعضهم بعضًا ويتحجوا باجتماعهم»

اذًا اجيب على الاول بان المجد الذي هو ذاتيٌّ للسعادة هو ما يحصل عليه الانسان عند الله لا عند الانسان

وعلى الثاني بان قول بويسيوس محمولٌ على الخير الذي لا يُستغنى به تمام الاستغناء وهذا لا محل لهُ هنا لاستغناء الانسان بالله عن كل خيرٍ آخر

وعلى الثالث بان كمال المحبة انما هو ذاتيٌّ للسعادة من جهة محبة الله لا من جهة محبة القريب فلو لم يكن الانفسٌ واحدة متمتعة بالله لكانت سعيدة وان لم يكن ثمّة قريبٌ فتحبه على ان محبة القريب على فرض وجوده لازمةٌ عن محبة الله الكاملة فتكون نسبة الصداقة الى السعادة الكاملة اشبه بنسبة المصاحب

المبحث الخامسُ

في ادراك السعادة — وفيهِ ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ادراك السعادة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة — ٢ هل يجوز تفاوت الناس في درجات السعادة — ٣ هل يجوز ان يكون انسانٌ سعيدًا في هذه الحياة — ٤ هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها — ٥ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة بقوة طبعه — ٦ هل يدرك الانسان السعادة بفعل خليقة اعلى — ٧ في ان نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي شيئًا من افعال الانسان — ٨ هل يتوق كل انسان الى السعادة

الفصلُ الأولُ

هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لا يقدر ان يدرك السعادة

لانه كما ان الطبيعة النطقية اعلى من الطبيعة الحسية كذلك الطبيعة العقلية اعلى من النطقية كما يتضح من قول ديونيسيوس في مواضع كثيرة من كتاب الاسماء الالهية · والحيوانات ذات الطبيعة الحسية فقط لا تقدر ان تدرك غاية الطبيعة النطقية · فكذا الانسان ذو الطبيعة النطقية لا يقدر ان يدرك غاية الطبيعة العقلية التي هي السعادة

٢ وايضاً ان السعادة الحقيقية قائمة برؤية الله التي هي حقيقة صرفة · ومن طباع الانسان ان يرى الحقيقة في الماديات ومن ثمه فهو يعقل الصور المعقولة في الاشباح الخيالية كما في كتاب النفس ٣ م ٣٩ فهو اذن لا يقدر ان يدرك السعادة

٣ وايضاً ان السعادة قائمة بادراك الخير الاعلى · وليس يقدر احد ان يدرك الاعلى ما لم يجاوز الاوساط · واذا كانت الطبيعة الملكية واسطة بين الله والطبيعة الانسانية ويتعذر على الانسان مجاوزتها يظهر انه لا يقدر على ادراك السعادة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣ : ١٢ « طوبى للرجل الذي تؤدبه يارب »

والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة ادراك الخير الكامل فاذاً كل من يقدر على ادراك الخير الكامل يقدر على ادراك السعادة · وكون الانسان قادراً على ادراك الخير الكامل يظهر من انه يقوى بعقله على تعقل الخير الكلي والكامل وبارادته على اشتهائه فهو اذن يقدر على ادراك السعادة · ويظهر ذلك ايضاً من ان الانسان يقدر على رؤية الذات الالهية كما مرَّ في ق ١ مب ١٢ ف ١ وقد اسلفنا ان سعادة الانسان الكاملة قائمة بهذه الرؤية

اذاً اجيب على الاول بان مجاوزة الطبيعة النطقية للحسية ليست كمجاوزة الطبيعة العقلية للنطقية فالطبيعة النطقية تجاوز الحسية في موضوع الادراك لان الحس لا يقدر بوجه من الوجوه ان يدرك الكلي الذي يقدر النطق ان يدركه

والطبيعة العقلية تجاوز النطقية في طريقة ادراك الحق المعقول لان الطبيعة العقلية تدرك الحق بالبداهة والطبيعة النطقية تدركه بالنظر والبحث كما يتضح مما مرّ في ق ١ مب ٧٩ ف ٨ ولذا كان ما يتعقله العقل يدركه النطق بنوع من الحركة وعلى هذا فالطبيعة النطقية تقوى على ادراك السعادة التي هي كمال الطبيعة العقلية لكن لا كما يدركها الملائكة فان الملائكة ادركوها حالاً بعد ابتداء حالتهم والناس انما يدركونها بالتدريج الزماني · واما الطبيعة الحسية فلا تستطيع الى هذه الغاية سبيلاً بوجهٍ من الوجوه

وعلى الثاني بان من طبع الانسان في هذه العاجلة ان يدرك الحق المعقول بالصور الخيالية لكن له بعد هذه العاجلة طريقة أخرى طبيعية في التعقل كما مرّ في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٩ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يجاوز الملائكة في رتبة الطبيعة اي ان يكون اعلى طبعاً منهم لكنه يستطيع ان يجاوزهم بفعل العقل متى عقلَ ان فوق الملائكة شيئاً يجعل الناس سعداء ومتى ادركه الانسان ادراكاً كاملاً صار سعيداً بسعادة كاملة

ألفصلُ الثاني

هل يجوز ان تتفاوت الناس في درجات السعادة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع تفاوت الناس في درجات السعادة فان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٩ وجميع اعمال الفضائل يترتب عليها ثوابٌ متساوٍ ففي متى ٢٠ : ١٠ ان جميع الذين عملوا في الكرم « اخذوا كل واحد ديناراً » لانهم أُثيبوا على السواء بالحيوة الخالدة كما قال غريغوريوس في خط ١٩ على الانجيل · فاذاً لن يتفاوت الناس في درجات السعادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم · ويمتنع وجود شيء اعظم من الاعظم · فاذاً يمتنع وجود سعادةٍ اعظم من سعادة بعض الناس

٣ وايضاً ان السعادة يسكن عندها شوق الانسان من حيث هي الخير الكامل والكافي · وما دام الانسان قادراً على تحصيل خير فائتٍ لايسكن شوقه وان لم يكن ثمَّه خيرٌ فائتٌ يمكن تحصيله امتنع ان يكون شيءٌ آخر خيراً اعظم · فاذاً اما لايكون الانسان سعيداً او يمتنع وجود سعادة اخرى اعظم من سعادته

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤ : ٢ « ان في بيت ابي منازل كثيرة » قال اوغسطينوس في مقا ٦٧ على يوحنا يراد بكثرة المنازل اختلاف مقامات الاستحقاق في الحيوة الخالدة » والمقام الذي يُثابُ بهِ في الحيوة الخالدة هو السعادة بعينها فالسعادة اذن درجات مختلفة وليس للجميع سعادة متساوية

والجواب بان يقال قد مرَّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٧ ان حقيقة السعادة تتضمن امرين الغاية القصوى التي هي الخير الاعظم ونيل هذا الخير او التمتع به فباعتبار الخير الذي هو موضوع السعادة وعلتها يمتنع التفاوت في درجات السعادة لان الخير الاعظم القائمة سعادة الناس بالتمتع بهِ واحدٌ وهو الله · واما باعتبار نيل هذا الخير او التمتع بهِ فيجوز تفاوت الناس في السعادة لانه كلما كان الانسان اكثر تمتعاً بهذا الخير كان اعظم سعادة وانما يعرض لبعض الناس ان يكون اتم تمتعاً بالله من بعضٍ من طريق كونه افضل استعداداً او تأهباً للتمتع بهِ وبهذا الاعتبار يجوز تفاوت الناس في السعادة

اذاً اجيب على الاول بان وحدة الدينار تدل على وحدة السعادة من جبة الموضوع لكن اختلاف المنازل يدل على اختلاف السعادة بحسب اختلاف درجات التمتع

وعلى الثاني بانه انما يقال ان السعادة هي الخير الاعظم من حيث هي احرازٌ كاملٌ للخير الاعظم اي تمتعٌ كاملٌ بهِ

وعلى الثالث بانه ليس يفوت سعيداً خيرٌ فيشتهيه لاحرازه الخير الغير المتناهي الذي هو خير كل خير كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ب ٧ بل انما يتفاوت الناس في السعادة من جهة اشتراكهم في ذلك الخير · وزيادة خيراتٍ أُخر لا تزيد في السعادة ومن ثمه قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٤ « من يعرفك واياها (اي المخلوقات) فليس هو بها اسعد بل انما هو سعيدٌ بك وحدك »

الفصلُ الثالثُ

هل يجوز ان يكون انسانٌ سعيداً في هذه الحيوة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن الحصول على السعادة في هذه الحيوة ففي مز ١١٨ : ١ « طوبى للازكياء في الطريق للسائرين في شريعة الرب » · وهذا انما يحدث في هذه الحيوة · فاذاً يجوز ان يكون انسانٌ سعيداً في هذه الحيوة

٢ وايضاً ان المشاركة الناقصة في الخير الاعظم لا ترفع حقيقة السعادة والا لم يكن في السعادة تفاوت · والناس يستطيعون في هذه الحيوة ان يشتركوا في الخير الاعظم بمعرفة الله ومحبته ولو على وجهٍ ناقصٍ · فيجوز اذن ان يكون الانسان سعيداً في هذه الحيوة

٣ وايضاً ما يُجمِع عليه الكل يستحيل ان يكون كاذباً بالكلية لان ما كان في الاكثر يظهر انهُ طبيعيٌ والطبيعة لا تتخلف اثارها بالكلية · والاكثرون يجعلون السعادة في هذه الحيوة كما يتضح من قولهِ في مز ١٤٣ : ١٥ « قالوا طوبى للشعب الذي لهُ هذه » اي خيرات الحيوة الحاضرة · فيجوز اذن ان يكون انسانٌ سعيداً في هذه الحيوة

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ١ « الانسان مولودُ المرأة قليل الايام كثير الشقاء » والسعادة لا تجامع الشقاء · فيستحيل اذن ان يكون الانسان

سعيداً في هذه الحيوة

والجواب ان يقال يجوز ان يحصل في هذه الحيوة على شيء من المشاركة في السعادة لكن لا على السعادة الكاملة والحقيقية ويمكن اعتبار ذلك من وجهين اما اولاً فمن حقيقة السعادة بالاجمال لان السعادة من حيث هي الخير الكامل والكافي تنفي كل شرٍ وتملأ كل شوق وانتفاء كل شر في هذه الحيوة مستحيلٌ لخضوعها لشرورٍ كثيرة يتعذر اجتنابها كالجهل من جهة العقل والهوى الفاسد من جهة الشهوة والآلام الكثيرة من جهة البدن كما تبع ذلك اوغسطينوس بتدقيق في مدينة الله ك ١٩ ب ٥ و٨ وما بينهما. وكذا لا يمكن ان يتلئ الشوق الى الخير في هذه الحيوة فان الانسان يتشوق طبعاً الى بقاء ما يحرزه من الخير. وخيرات هذه العاجلة زائلة لزوال نفس الحيوة التي نشتاقها طبعاً ونريد بقاءها ابداً لان الانسان يهرب طبعاً من الموت. فاذاً يستحيل الحصول على السعادة في هذه الحيوة. واما ثانياً فمما تقوم بهِ السعادة على وجه الخصوص وهو رؤية الذات الالهية التي تتعذر على الانسان في هذه الحيوة كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢. ومن ذلك يتضح انه لا يمكن لاحد ان يدرك السعادة الحقيقية والكاملة في هذه الحيوة

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً يقال لهم سعداء في هذه الحيوة اما لرجائهم ادراك السعادة في الحيوة المستقبلة كقولهِ في رو ٨ : ٢٤ « بالرجاء خُلِّصنا » او لما لهم من بعض المشاركة في السعادة باعتبار تمتعهم على نحوٍ ما بالخير الاعظم

وعلى الثاني بان نقصان المشاركة في السعادة يجوز ان يكون من جهتين اولاً من جهة موضوع السعادة بعدم رؤيته بذاته وهذا النقصان يرفع حقيقة السعادة الحقيقية وثانياً من جهة المشارك بادراكه موضوع السعادة وهو الله في ذاته ادراكاً ناقصاً بالنسبة الى كيفية تمتع الله بنفسه وهذا النقصان لا يرفع حقيقة

السعادة الحقيقية لان السعادة فعلٌ كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ فتُعتَبر حقيقتها الحقيقية من الموضوع الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية لا من الفاعل

وعلى الثالث بان الناس انما يعتبرون ان في هذه الحيوة نوعاً من السعادة لشبهٍ ما بالسعادة الحقيقية وهكذا لا يخطئون بالكلية في اعتبارهم هذا.

ألفصلُ الرَّابعُ

هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يُمكن فقد السعادة لانها كمالٌ وكل كمال فانما يحصل في المتكمل بحسب حالهِ · والانسان متغيرٌ في طبيعتهِ فيظهر اذن انه يشترك في السعادة على نحوٍ متغيرٍ وهكذا يظهر انه يمكن ان يفقد السعادة

٢ وايضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل الخاضع للارادة · والارادة تتعلق بالمتقابلات · فيجوز اذن في ما يظهر عدولها عن الفعل القائمة بهِ سعادة الانسان وهكذا يفقد الانسان السعادة

٣ وايضاً ان المنتهى يحاذي المبدأ · وسعادة الانسان لها مبدأ اذ لم يكن الانسان سعيداً دائماً · فيظهر اذن ان لها منتهىً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٥ : ٤٦ عن الابرار « يذهبون الى الحياة الابدية » وقد مرَّ في ف ٢ ان الحياة الابدية هي سعادة القديسين · وما كان ابدياً فليس يُفقد · فيستحيل اذن فقد السعادة

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة فهذه يجوز فقدها وهذا ظاهرٌ في السعادة النظرية التي تُفقَد اما بالنسيان كما اذا فسد العلم بمرضٍ ما او ببعض الشواغل التي تشغل الانسان بالكلية عن النظر العقلي · وهو ظاهرٌ ايضاً في السعادة العملية فان ارادة الانسان

يمكن تغيرها بحيث تعدل عن الفضيلة القائمة السعادة اصالةً بفعلها واذا بقيت الفضيلة سالمةً فالتقلبات الخارجية يجوزان تشوش هذه السعادة من حيث تمنع كثيراً من افعال الفضائل لكن لا يجوز ان تنقضها بالكلية اذ لا يزال فعل الفضيلة باقياً مادام الانسان يحسن احتمال هذه المضادات واذ كان يجوز فقد سعادة هذه الحيوة وذلك منافٍ لحقيقة السعادة في ما يظهر قال الفيلسوف في الخلقيات ك١ ب ١٠ «ان بعضاً يكونون سعداء في هذه الحيوة لا مطلقاً بل باعتبار كونهم بشراً» اي ذوي طبيعةٍ معروضةٍ للتغير — اما اذا كان الكلام على السعادة الكاملة المتوقعة بعد هذه الحيوة فيجب ان يُعلَم ان اوريجانوس قد شايع بعض الافلاطونيين في ضلالهم فصار الى ان الانسان يجوز ان يشقى بعد السعادة القصوى الا ان هذا بيّن البطلان من وجهين اما اولاً فمن اعتبار حقيقة السعادة بالاجمال فان السعادة لكونها الخير الكامل والكافي يجب ان يسكن عندها شوق الانسان وتنفي كل شرٍ · والانسان يتشوق طبعاً الى ان يحفظ الخير الذي احرزه وان يأمن فقده والا تولاه الغم بالضرورة من خوف فقده او من الم تيقن فقده فلابدَّ اذن للسعادة الحقيقية ان يعتقد الانسان يقيناً انه لن يفقد الخير الذي احرزه فان كان اعتقاده هذا صادقاً يلزم انه لن يفقد السعادة اصلاً وان كان كاذباً فمجرد كذب اعتقاده شرٌ لان الكذب شر للعقل كما ان الصدق خيرٌ له على ما في الخلقيات ك٦ ب٢ واذا كان فيه شرٌ فلن يكون سعيداً حقيقةً · واما ثانياً فمن اعتبار حقيقة السعادة بوجه الخصوص فقد اوضحنا في مب ٣ ف ٨ ان سعاده الانسان الكاملة قائمة برؤية الذات الالهية ومن يرى الذات الالهية فيستحيل ان يرغب عن رؤيتها لان كل خير يحرزه الانسان و يرغب في تركهِ فهو اما غير كافٍ ويُلتمَس بدلاً منه خيرٌ آخر أكفى او يصاحبه مكروه يحمل صاحبه على سآمته · ورؤية الذات الالهية تملأ النفس من جميع الخيرات اذ توردها ينبوع كل خيرية · وعليه قوله في مز

١٦ : ١٥ «ساشبع حين يتجلى مجدك» وفي حك ٧ : ١١ «أوتيتُ كل صنف من الخير معها» اي مع رؤية الحكمة بالعقل وهي ايضاً لا يصاحبها مكروهٌ فقد قيل عن رؤية الحكمة بالعقل في حك ٨ : ١٦ «ليس في معاشرتها مرارةٌ ولا في الحيوة معها غمةٌ» فيتضح اذن منْ ذلك ان السعيد لا يقدر بارادته على ترك السعادة • وهو ايضاً لا يقدر ان يفقدها بانتزاع الله اياها لان انتزاعها قصاصٌ والله الحاكم العدل لا يمكن ان يقضي بهذا الانتزاع الا لذنبٍ ومن يرى ذات الله يمتنع عليه اقتراف الذنب لان رؤية الذات الالهية تستلزم بالضرورة استقامة الارادة كما مرّ بيانه في مب٤ ف٤ وكذا ايضاً لا يمكن ان ينتزعها منه فاعلٌ آخر لان العقل المتصل بالله متعالٍ على سائر الاشياء وليس في قدرة فاعلٍ آخر ان يفصله عنه • فيستحيل اذن ان ينتقل الانسان بتعاقب الازمنة من السعادة الى الشقاوة و بالعكس لان تعاقب الازمنة لا يمكن ان يرد الا على ما يخضع للزمان والحركة

اذاً اجيب على الاول بان السعادة كمالٌ متناهٍ في التمام يعصم السعيد من كل نقصٍ ولذلك تحصل لصاحبها على وجهٍ ثابت وذلك بفعل القدرة الالهية التي ترفع الانسان الى المشاركة في الابدية المجاوزة كل تغير

وعلى الثاني بان الارادة انما تتعلق بالمتقابلات في ما يتجه الى الغاية • واما الغاية القصوى فانها تتوجه اليها بالضرورة الطبيعية وهذا ظاهرٌ من ان الانسان لا يقدر ان لا يريد ان يكون سعيداً

وعلى الثالث بان للسعادة مبدأ بسبب حالة المشارك وليس لها منتهىً بسبب حالة الخير القائمة السعادة بالمشاركة فيه فاذاً سبب مبدئها غيرٌ وسبب عدم منتهاها غيرٌ

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

يُتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الانسان يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه لان الطبيعة لا تحرم امرًا ضروريًا · وليس شيء ضروريًا للانسان مثل ما به يدرك الغاية القصوى · فالطبيعة البشرية اذن لا تحرم ذلك فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

٢ وايضًا بما ان الانسان اشرف من المخلوقات الغير الناطقة يظهر انه اكفى منها لحاجته · والمخلوقات الغير الناطقة تقدر ان تدرك غاياتها بقوة طباعها · فأولى اذن ان يقدر الانسان على ادراك السعادة بقوة طبعه

٣ وايضًا ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٧ والذي يبتدئ الشيء فهو يكمله فاذًا لما كان الفعل الناقص الذي هو بمنزلة مبدإٍ في افعال الانسان خاضعًا لقدرة الانسان الطبيعية التي هو بها ربُّ افعاله يظهر انه يقدر بقوته الطبيعية ان يبلغ الفعل الكامل الذي هو السعادة

لكن يعارض ذلك ان المبدا الطبيعي لافعال الانسان هو العقل والارادة · والسعادة القصوى المعدة للقديسين هي فوق عقل الانسان وارادته فقد قال الرسول في ١ كور ٢ : ٩ « لم ترَ عينٌ ولم تسمع اذنٌ ولم يخطر على قلب بشرٍ ما اعده الله للذين يحبونه » فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة يقدر الانسان ان يدركها بقوة طبعه كما يقدر بقوة طبعه على تحصيل الفضيلة القائمة هذه السعادة بفعلها وسيأتي الكلام على ذلك في مب ٦٣ · واما سعادة الانسان الكاملة فقائمة برؤية الذات الالهية كما مر في مب ٣ ف ٨ · ورؤية الله بذاته هي فوق طبيعة الانسان بل فوق طبيعة كل مخلوق ايضًا كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ١٢ ف

٤ لان ادراك المخلوقات الطبيعي انما هو بحسب حال جوهرها قال في كتاب العلل قض ٨ ان العقل « يدرك ما فوقه وما دونه بحسب حال جوهره » وكل ادراكٍ بحسب حال الجوهر المخلوق قاصرٌ عن رؤية الذات الالهية المجاوزة كل جوهرٍ مخلوقٍ مجاوزةً غير متناهية فاذاً لا الانسان ولا غيره من المخلوقات يقدر ان يدرك السعادة القصوى بقوة طبعهِ

اذاً اجيب على الاول بان الطبيعة كما لم تحرم الانسان ضرورياً بعدم جعلها لهُ سلاحاً وكساءً كما لسائر الحيوانات اذ قد جعلت لهُ العقل واليد اللذين يقدر بهما على تحصيل ذلك كذلك لم تحرمه ضرورياً بعدم تركيبها فيهِ مبدأً يقدر بهِ على ادراك السعادة لان ذلك مستحيلٌ فهي قد جعلت لهُ الاختيار الذي يقدر بهِ ان يتوجه الى الله القائمة بهِ سعادته لان ما نستطيعه بواسطة الاصدقاء نستطيعه على نحوٍ ما بانفسنا » كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣

وعلى الثاني بان الطبيعة القادرة على ادراك الخير الكامل ولو احتاجت في ادراكه الى مساعدةٍ خارجية اشرف من الطبيعة التي لا تقوى على ادراكه بل انما تدرك خيراً ناقصاً وان لم تفتقر في ادراكه الى مساعدةٍ خارجية كما قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٦٠ و٦٦ وما بينهما كما ان من كان مستعداً للصحة وقادراً على ادراك الصحة الكاملة بمساعدة الدواء افضل ممن لا يقدر الا على ادراك صحة ناقصة دون مساعدة الدواء ولهذا كانت الخليقة الناطقة القادرة على ادراك خير السعادة الكامل بالامداد الالهي اكمل من الخليقة الغير الناطقة التي لا قِبَلَ لها بهذا الخير لكنها تدرك بقوة طبعها خيراً ناقصاً

وعلى الثالث بانه متى كان الناقص والكامل من نوعٍ واحدٍ جاز صدورها عن قوةٍ واحدةٍ واما اذا كانا من نوعين مختلفين فليس ذلك ضرورياً اذ ليس كل

ما يقدران يؤثر استعداد المادة يقدران يُولي الكمال الاقصى · والفعل الناقص الخاضع لقدرة الانسان الطبيعية مغايرٌ في النوع لذلك الفعل الكامل الذي هو سعادة الانسان لان الفعل يستمد حقيقته النوعية من الموضوع · فالاعتراض اذن غير ناهضٍ

ألفصلُ السادسُ

في ان الانسان هل يدرك السعادة بفعل خليقةٍ اعلى

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الانسان يجوز ان يصير سعيدًا بفعل خليقةٍ اعلى اي بفعل الملاك فان في الكائنات نسبتين احداهما نسبة اجزاء الكون بعضها الى بعضٍ والاخرى نسبة الكون كله الى الخير الذي هو خارجٌ عنه والنسبة الثانية غايةٌ للأولى كما في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ كما ان نسبة العسكر كله الى القائد غايةٌ لنسبة اجزاء العسكر بعضها الى بعضٍ · ونسبة اجزاء الكون بعضها الى بعضٍ تُعتبر بحسب فعل المخلوقات العالية في المخلوقات السافلة كما مرَّ في ق ١ مب ٢١ ف ١ والسعادة قائمةٌ بنسبة الانسان الى الخير الخارج عن الكون وهو الله · فاذًا انما يصير الانسان سعيدًا بفعل خليقةٍ أعلى فيه اي بفعل الملاك

٢ وايضًا ما كان على حالٍ بالقوة فيجوز اخراجه الى الفعل بما هو على تلك الحال بالفعل كما ان الحار بالقوة يصير حارًا بالفعل بما هو حار بالفعل · والانسان سعيدٌ بالقوة · فيجوز اذن ان يصير سعيدًا بالفعل بالملاك الذي هو سعيدٌ بالفعل

٣ وايضًا ان السعادة قائمةٌ بفعل العقل كما مرَّ في مب ٣ ف ٤ · والملاك قادرٌ على انارة عقل الانسان كما تقدم في ق ١ مب ١١١ ف ١ · فهو اذن قادرٌ ان يجعل الانسان سعيدًا ·

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣: ١٢ «الرب يؤتي النعمة والمجد»

والجواب ان يقال لما كانت كل خليقةٍ خاضعةً لشرائع الطبيعة من حيث هي ذات قدرةٍ محدودة وفعلٍ محدودٍ كان ما يفوق الطبيعة المخلوقة متعذرًا على قدرة شيءٍ من المخلوقات ولذا اذا وجب حدوث شيءٍ فوق الطبيعة حدث عن الله مباشرةً كبعث الميت وابراء الاكمه ونحوهما · وقد اسلفنا في الفصل الآنف ان السعادة خيرٌ فائق الطبيعة المخلوقة فيستحيل اذن ايلاؤها بفعل شيءٍ من المخلوقات وانما يصير الانسان سعيدًا بفعل الله وحده هذا اذا كان كلامنا على السعادة الكاملة · واما السعادة الناقصة فحكمها حكم الفضيلة القائمة بفعلها

اذًا اجيب على الاول بانهُ كثيرًا ما يعرض في القوى الفعلية المترتبة ان الايصال الى الغاية القصوى يكون الى القوة العالية والقوى السافلة تساعد على ادراك تلك الغاية القصوى بالتهيئة كما ان استعمال السفينة الذي هو غاية السِفانة انما هو الى الملاحة التي هي اعلى من السِفانة فكذا الانسان في ترتيب الكون يُساعَد من الملائكة على ادراك الغاية القصوى من جهة بعض السوابق التي يتهيأ بها لادراكها · واما الغاية القصوى فانما يدركها بفعل الفاعل الاول الذي هو الله

وعلى الثاني بانه متى وُجدت صورةٌ بالفعل في شيءٍ وجودًا كاملاً وطبيعيًا جاز ان تكون مبدأً للتاثير في آخر كما يسخن الحار بالحرارة لكن اذا وجدت في شيءٍ وجودًا ناقصًا وغير طبيعي لم يجز ان تكون مبدأً لاشراك غيرها في نفسها كما ان اشتداد اللون في الحدقة لا يستطيع تأثير البياض في آخر · والاشياء المستنيرة او المتسخنة لا تستطيع كلها ان تنير وتسخن غيرها والا لتسلسلت الانارة والتسخين الى غير النهاية · ونور المجد الذي به يُرى الله موجودٌ في الله على وجهٍ كاملٍ وطبيعيٍ وفي كل من المخلوقات على نحوٍ ناقصٍ وتشبيهيٍ او بالمشاركة · فاذًا لا تقدر خليقةٌ سعيدة ان تشرك غيرها في سعادتها

وعلى الثالث بان الملاك السعيد انما ينير عقل الانسان او الملاك الادنى ايضاً من جهة بعض حقائق الاعمال الالهية لا من جهة رؤية الذات الالهية كما مرَّ في ق ١ مب ١٠٦ ف ١ لان هذه الرؤية يستنير فيها الجميع من الله مباشرةً

ألفصلُ السابعُ

في أن نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي اعمالاً صالحة

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان نيل الانسان السعادة من الله لا يقتضي اعمالاً صالحة من قبله لان الله لكونه فاعلاً ذا قدرةٍ غير متناهية لا يقتضي في فعله مادةً سابقةً او استعداداً سابقاً في المادة بل يقدر ان يصدر الكل دفعةً واحدةً · واعمال الانسان لا تقتضيها سعادته على انها علة مؤثرة لها كما مرَّ في الفصل الآنف بل على انها استعداداتٌ لها فقط · فاذاً الله الذي لا يقتضي في فعله استعدادات سابقة يولي السعادة دون اعمال سابقة

٢ وايضاً كما ان الله هو صانع السعادة مباشرةً كذلك قد ابدع الطبيعة مباشرةً وهو في اول ابداع الطبيعة اصدر المخلوقات دون سابق استعدادٍ او فعلٍ من جهة الخليقة فهو قد ابدع كلاً منها دفعةً واحدة كاملاً في نوعهِ · فيظهر اذن انه يولي الانسان السعادة دون اعمالٍ سابقة

٣ وايضاً قال الرسول في رو ٤ « طوبى للانسان الذي يحسب له الله براً بدون اعمالٍ » فاذاً نيل الانسان السعادة لا يقتضي اعمالاً

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٣ : ١٧ « اذا عرفتم هذا فالطوبى لكم اذا عملتم به » فاذاً انما ندرك السعادة بالعمل

والجواب ان يقال لا بد للسعادة من استقامة الارادة كما مرَّ في مب ٤ ف ٤ لان استقامة الارادة انما هي توجهها الواجب نحو الغاية القصوى وهي ضرورية لادراك الغاية القصوى ضرورة ما يجب من استعداد الهيولى لقبول الصورة الا ان

هذا لايستدل منه على وجوب كون سعادة الانسان مسبوقةً بشيء من اعماله ففي قدرة الله ان يجعل الارادة مستقيمة الميل نحو الغاية ومدركة لها معاً كما قد يهيئ المادة و يفيض عليها الصورة معاً لكن ترتيب الحكمة الالهية يقتضي عدم حدوث ذلك ففي كتاب السماء ٢م٦٢ وما يليهِ ان « الاشياء التي من شأنها ان تحصل على الخير الكامل بعضها يحصل عليه بدون حركة و بعضها بحركة واحدة وبعضها بحركات متكثرة والحصول عليه بدون حركة انما هو شأن من يحصل عليه بالطبع » والحصول على السعادة بالطبع انما هو شأن الله وحده فاذاً من شأنه وحده ان لايتحرك الى السعادة بفعلٍ سابق ولما كانت السعادة فوق كل طبيعة مخلوقة لم يكن لخليقةٍ محضة ان تدركها بدون حركة فعلٍ تتوجه بها اليها الا ان الملاك لكونه اعلى طبعاً من الانسان قضت الحكمة الالهية ان يدركها بحركة فعلٍ ثوابي واحدة كما مرَّ بيانه في ق ١ مب ٦٢ ف ٥ واما الناس فيدركونها بحركات متكثرة من الافعال يقال لها استحقاقات الثواب وعلى هذا فالسعادة هي ثواب افعال الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك١ ب ٩و١٠

اذاً اجيب على الاول بان فعل الانسان لايُقتضى لادراك السعادة بسبب قصور القدرة الالهية المؤثرة السعادة بل رعايةً لنظام الكائنات

وعلى الثاني بان الله اصدر المخلوقات الأُولى كاملةً دفعةً واحدة بدون سابقة استعداد او عمل آخر من قِبل الخليقة لانه ابدع الافراد الأُول من الانواع بحيث تنتشر بها الطبيعة في اخلافها وكذا ايضاً لما كان المسيح الذي هو الهٌ وانسان هو مصدر السعادة الى الآخرين كقول الرسول في عبر٢ : ١٠ « الذي اورد الى المجد ابناء كثيرين » حصلت نفسه على السعادة حال تصوُّره في الحشي دون فعلٍ ثوابيٍ سابقٍ وهذا قد انفرد بهِ وحده لان الاطفال المعمدين وان لم يكن لهم استحقاقات خاصة تفاض عليهم استحقاقات المسيح لانهم صاروا بالمعمودية

اعضاء للمسيح

وعلى الثالث بان كلام الرسول على سعادة الرجاء التي تُدرَك بالنعمة المبررة وهي لا تؤتى لاعمالٍ سابقة اذ ليست متضمنة حقيقة منتهى الحركة كالسعادة بل هي مبدأُ الحركة التي بها يُتوجه نحو السعادة

الفصلُ الثامنُ

هل يتوق كل انسانٍ الى السعادة

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة اذ ليس احدٌ يقدر ان يتوق الى ما يجهله لان الخير المُدرَك هو موضوع الشهوة كما في كتاب النفس ٣م ٢٩ و٣٤ وكثيرون يجهلون ماهية السعادة بدليل ان بعضاً جعلوا السعادة في لذات البدن وآخرين في فضائل النفس وغيرهم في غير ذلك كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ب ٤ فاذاً ليس يتوق الجميع الى السعادة

٢ وايضاً ان ماهية السعادة قائمة برؤية الذات الالهية كما مرَّ في مب ٣ ف٨ وبعض الناس يرون ان رؤية الانسان للذات الالهية مستحيلةٌ فلا يتوقون اليها فاذاً ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ب ٥ «السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شرًّا» وليست ارادة الجميع كذلك فمن الناس من يريد بعض الشرور ويريد مع ذلك ان يريدها· فاذاً ليس الجميع يريدون السعادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٣ «لو قال الممثّل انتم كلكم تريدون ان تكونوا سعداء ولا تريدون ان تكونوا اشقياء لقال ما استثبته كلٌّ في ارادته» فاذاً كل انسان يريد ان يكون سعيداً

والجواب ان يقال يجوز اعتبار السعادة على نحوين اولاً من جهة حقيقتها

العامة وبهذا الاعتبار كل انسان يريد السعادة بالضرورة لان حقيقتها العامة هي كونها الخير الكامل كما مرّ في ف ٣ وم ب ١ ف ٥ و٧ . ولما كان الخير هو موضوع الارادة كان الخير الكامل لانسانٍ ما يشبع ارادته من كل وجهٍ فكان اشتهاء السعادة هو اشتهاء اشباع الارادة وهذا يريده كل انسان . وثانياً من جهة حقيقتها الخاصة اي من جهة ما تقوم بهِ السعادة وبهذا الاعتبار ليس الجميع يعلمون السعادة اذ لا يعلمون ما تصدق عليهِ حقيقتها العامة فاذاً ليس يريدها الجميع بهذا الاعتبار

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه لما كانت الارادة تابعة لادراك العقل فكما يعرض ان يكون شيءٌ واحداً بالذات ومختلفاً بالاعتبار كذلك يعرض ان يكون شيءٌ واحداً بالذات لكنه يُشتهى باعتبارٍ ولا يُشتهى باعتبارٍ آخر والسعادة يجوز اعتبارها من جهة كونها خيراً غائياً وكاملاً وهو حقيقتها العامة وبهذا الاعتبار تنزع اليها الارادة طبعاً وضرورةً كما تقدم في جرم الفصل وم ب ١ ف ٥ ويجوز اعتبارها ايضاً من جهاتٍ اخرى خاصة اي اما من جهة الفعل او من جهة القوة الفاعلة او من جهة الموضوع و بهذا الاعتبار لا تنزع اليها الارادة بالضرورة

وعلى الثالث بان هذا التعريف الذي وضعهُ بعضهم للسعادة بقولهم « السعيد من احرز كل ما يريد » او « هو من يحصل لهُ كل ما يشتهيه » صحيحٌ وجامعٌ باعتبارٍ وقاصرٌ باعتبارٍ آخر فان كان المراد بهِ كل ما يريده الانسان بالشوق الطبيعي مطلقاً فلا شك ان من يحرز كل ما يريده فهو سعيدٌ اذ ليس يُشبعُ شهوة الانسان الطبيعية سوى الخير الكامل الذي هو السعادة وان كان المراد بهِ ما يريده الانسان بحسب ادراك عقله فربما كان احراز الانسان اشياء يريدها لا يرجع الى سعادته بل الى شقاوته من حيث ان تلك الاشياء المُحرَزة تعوقه عن

احراز كل ما يريده طبعاً كما ان العقل ايضاً قد يعتبر حقاً ما يعوقه عن ادراك الحق ولاجل هذا زاد اوغسطينوس على كمال السعادة قوله «وهو لا يريد شراً» وان كان ما قبله وهو قوله «السعيد من احرز كل ما يريده» تعريفاً جامعاً بنفسه لو أُحسِنَ اعتباره

البحثُ السادسُ

في الارادي وغير الارادي — وفيهِ ثمانية فصول

لما كان لا يُبلَغ الى السعادة الا ببعض الافعال وجب من ثمه النظر في الافعال الانسانية لنعلم اي الافعال يفضي بالانسان الى السعادة وايها يحول دونها ولما كانت الافعال تتعلق بالافراد كان كمال كل علم عملي بالنظر الجزئي فاذاً اذ كان موضوع البحث الادبي هو الافعال الانسانية وجب ان يُنظَر فيها اولاً بوجه العموم وثانياً بوجه الخصوص . اما بالعموم فيُنظَر اولاً في الافعال الانسانية وثانياً في مبادئها . والافعال الانسانية منها ما هو خاص بالانسان ومنها ما هو مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات ولما كانت السعادة خيراً خاصاً بالانسان كانت الافعال الخاصة بالانسان اقرب نسبة الى السعادة من الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات فاذاً ينبغي النظر اولاً في الافعال الخاصة بالانسان ثم في الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات التي يقال لها انفعالات نفسانية اما الاول فمدار البحث فيه على امرين الاول حالة الافعال الانسانية والثاني تفصيلها . ولان الافعال الانسانية لا تُطلَق حقيقةً الا على الافعال الارادية من حيث ان الارادة هي الشوق النطقي الخاص بالانسان يجب النظر في الافعال من حيث هي ارادية فسيُنظَر اذن اولاً في الارادي وغير الارادي بالاجمال وثانياً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة عن نفس الارادة اي حاصلة عنها دون توسط وثالثاً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة بامر الارادة اي حاصلة عنها بواسطة قوى اخرى واذ كان للافعال الارادية ظروف يُحكَم عليها باعتبارها ينبغي النظر اولاً في الارادي وغير الارادي ثم في ظروف

الافعال التي يوجد فيها الارادي وغير الارادي . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثاني مسائل — ١ في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادي — ٢ هل يوجد ارادي في الحيوانات العجم — ٣ هل يمكن وجود الارادي دون فعل — ٤ هل يمكن قسر الارادة — ٥ في ان القسر هل يؤثر غير الارادي — ٦ هل يؤثره الخوف — ٧ هل تؤثره الشهوة — ٨ هل يؤثره الجهل

الفصلُ الأولُ

في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادي

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الافعال الانسانية اراديٌّ لان الاراديَّ ما كان مبدؤه في نفسه كما يتضح من قول غريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢١ وارسطو في الخلقيات ك ٣ ب ١ . ومبدأ الافعال الانسانية ليس في نفس الانسان بل خارجاً عنه لان شهوة الانسان تحرك الى الفعل من المشتهى وهو خارجٌ عن الانسان وبمثابة محرك غير متحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فاذاً ليس في الافعال الانسانية اراديٌّ

٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٨ ان ليس يوجد في الحيوانات فعلٌ جديدٌ الا وهو مسبوق بحركة اخرى خارجية . وجميع افعال الانسان جديدة اذ ليس شيءٌ من افعاله ازلياً . فاذاً مبدأ جميع الافعال الانسانية خارجٌ عن الانسان . فاذاً ليس فيها اراديٌّ

٣ وايضاً من يفعل باختياره يقدر ان يفعل بنفسه وهذا لا يصح في الانسان ففي يو ١٥ : ٥ « بدوني لا تستطيعون ان تعملوا شيئاً » فاذاً ليس في الافعال الانسانية ارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤ « الارادي فعلٌ

نطقيٌّ» والافعال الانسانية افعال نطقية · فاذاً يوجد فيها ارادي

والجواب ان يقال لا بد ان يكون في الافعال الانسانية اراديٌّ وتحقيق ذلك ان لبعض الافعال او الحركات مبدأ في نفس الفاعل او في نفس ما يتحرك ولبعضها مبدأ خارجاً عنه فان الحجر متى تحرك صعَداً كان مبدأ هذه الحركة خارجاً عن الحجر ومتى تحرك سفلاً كان مبدأ هذه الحركة في نفس الحجر ومن الاشياء المتحركة من مبدإٍ داخلي ما يحرك نفسه ومنها ما لا يحرك نفسه لانه لما كان كل فاعل او متحرك يفعل او يتحرك لغاية كما مرّ في مب ١ ف ١ كان ما يتحرك تحركاً كاملاً من مبدإٍ داخلي هو ما فيه مبدأ داخليٌّ ليس ليتحرك فقط بل ليتحرك الى الغاية وحدوث شيء لغاية يقتضي معرفة الغاية بوجهٍ ما فاذاً كل ما يفعل او يتحرك من مبدا داخلي فان كان عالماً بالغاية نوعاً من العلم فهو حاصلٌ في نفسه على مبدإٍ فعله ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغايةٍ ايضاً وان لم يكن عالماً بالغاية اصلاً فهو وان كان حاصلاً في نفسه على مبدإ الفعل او الحركة ليس حاصلاً في نفسه على مبدإ الفعل او التحرك لغاية بل ذلك حاصلٌ له من آخر يُلقي فيه مبدأ الحركة نحو الغاية فاذاً ليس يطلق على مثل هذا انه يحرك نفسه بل انه يتحرك من غيره واما ما يعلم الغاية فيطلق عليه انه يحرك نفسه لان له في نفسه مبدأ ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغايةٍ ايضاً ولذا لما كان كلا الامرين فيه اي فعله وفعله لغايةٍ صادرين عن مبدإٍ داخلي يقال لحركاته وافعاله ارادية · على ان اسم الارادي يدل على كون الحركة والفعل صادرين عن ميل المتحرك والفاعل ومن ثمَّ فالارادي على ما عرّفه ارسطو وغريغوريوس النيصي ليس « ما كان مبدؤه داخلياً » فقط بل مع قيد « العلم » ايضاً · فاذاً لما كان الانسان بالاخص يُدرك غاية عمله ويحرك نفسه كان الاراديُّ موجوداً بالاخص في افعاله

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل مبدإٍ مبدأ أول فاذاً وان كان من

حقيقة الارادي ان يكون مبدؤه داخلياً لا ينافيها مع ذلك كون مبدئه الداخلي صادراً او متحركاً عن مبدإ خارجي اذ ليس من حقيقته ان يكون مبدؤه الداخلي هو المبدأ الاول . ومع ذلك يجب ان يعلم انه قد يعرض ان يكون مبدأ الحركة أول في جنس لا مطلقاً كما ان الجرم السماوي هو المغير الاول في جنس المتغيرات لكنه ليس بالمحرك الاول مطلقاً بل انه يتحرك بالحركة المكانية من محرك اعلى فكذا اذن المبدأ الداخلي للفعل الارادي وهو القوة المدركة والشوقية مبدأ اول في جنس الحركة الشوقية وان كان باعتبار غير ذلك من انواع الحركة يتحرك من شيء خارجي

وعلى الثاني بان حركة الحيوان الجديدة انما تكون مسبوقة بحركة خارجية من وجهين احدهما من حيث ان حاسة الحيوان تستحضر بالحركة الخارجية محسوساً يحرك الشهوة بتصوره كما اذا راى الاسد أيلاً مقترباً بحركته ياخذ ان يتحرك نحوه والثاني من حيث ان جسم الحيوان ياخذ ان يتأثر على نحو ما تأثراً طبيعياً بالحركة الخارجية كما يتأثر بالبرودة او الحرارة ومتى تأثر الجسم بحركة جسم خارج تأثر ايضاً بالعرض الشوق الحسي الذي هو قوة ذات آلة جسمية كما اذا حصل عن تغير الجسم بنحو ما تحرك الشوق الى اشتهاء شيء . على ان هذا ليس منافياً لحقيقة الارادي كما مرّ قريباً لان هذه الحركات الصادرة عن جسم خارج هي من جنس آخر

وعلى الثالث بان الله يحرك الانسان الى الفعل لا بعرضه الشيء المشتهى على حسه او بتأثيره في بدنه فقط بل بتحريكه ارادته ايضاً لان جميع حركات الارادة والطبيعة صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول وكما لا ينافي حقيقة الطبيعة كون حركتها صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول من حيث ان الطبيعة آلة لله المحرك كذلك لا ينافي حقيقة الفعل الارادي كونه صادراً عن الله من حيث ان

الارادة تُحرك منه تعالى الا ان من حقيقة الحركة الطبيعية والارادية ان تكون صادرة عن مبدإٍ داخلي٠

ألفصلُ الثاني

في انه هل يوجد ارادي في الحيوانات العجم

يُتخطَّى الى الثاني ان ليس في الحيوانات العجم ارادي لان الارادي مشتق من الارادة ولكون محل الارادة هو النطق كما في كتاب النفس ٣ م٤٢ يمتنع وجودها في الحيوانات العجم٠ فكذا اذاً ليس يوجد فيها ارادي

٢ وايضاً انما يقال للانسان رب افعاله باعتبار كون الافعال الانسانية ارادية٠ والحيوانات العجم ليست ربة افعالها لانها لاتفعل بل تنفعل بالاحرى كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ٢٧ ٠ فاذاً ليس في الحيوانات العجم ارادي

٣ وايضاً قال الدمشقي في الكتاب المذكور ب ٢٤ ان « الافعال الارادية يترتب عليها المدح او الذم » وافعال الحيوانات العجم لاتستحق مدحاً او ذماً٠ فاذاً ليس فيها ارادي

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب١ « يشترك الاطفال والحيوانات العجم في الارادي » وبمثله قال غريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الموضع المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان حقيقة الارادي تقتضي كون مبدإِ الفعل داخلياً مع ادراك الغاية على نحوٍ ما كما تقدم في الفصل الآنف٠ وادراك الغاية على ضربين تام وناقص فالتام متى لم يتصوَّر الشيء الذي هو غاية فقط بل متى أُدركت ايضاً حقيقة الغاية والمناسبة بينها وبين الفعل المتوجه اليها وهذا الضرب من ادراك الغاية خاصٌّ بالطبيعة الناطقة ٠ والناقص قائمٌ بتصور الغاية فقط دون ادراك حقيقتها والمناسبة بينها وبين الفعل وهذا الضرب من الادراك يحصل عند

الحيوانات العجم بالحس والاعتبار الطبيعي · فادراك الغاية الكامل يلحقه الارادي الكامل بمعنى ان من يتصور الغاية و يتروى فيها وفي ما اليها يجوز له ان يتحرك اليها او لا يتحرك وادراكها الناقص يلحقه الارادي الناقص بمعنى ان متصور الغاية ليس يتروى فيها بل يتحرك اليها حالاً ومن ثمه كان الارادي الكامل خاصاً بالطبيعة الناطقة والارادي الناقص حاصلاً في الحيوانات العجم ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان معنى الارادة الشهوة النطقية فيمتنع وجودها في ما خلا عن النطق · واما الارادي فانه مشتق من الارادة ويجوز اطلاقه توسعاً على ما يتضمن شيئاً من شبه الارادة و بهذا المعنى يجعل في الحيوانات العجم من حيث انها تتحرك الى الغاية بضربٍ من الادراك

وعلى الثاني بان الانسان انما هو ربٌّ فعله من حيث يتروى في افعاله لان الارادة انما تتعلق قدرتها بطرفي الفعل من حيث ان العقل المتروي يتعلق بالمتقابلات · وليس الارادي بهذا المعنى موجوداً في الحيوانات العجم كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المدح والذم انما يلحقان الارادي باعتبار حقيقته الكاملة التي لا وجود لها في الحيوانات العجم

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن وجود الارادي دون فعلٍ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع وجود الارادي دون فعلٍ اذ انما يقال اراديٌّ لما يصدر عن الارادة · وليس يمكن صدور شيء عن الارادة الا بفعلٍ ما ولو فعل الارادة نفسها · فاذاً يمتنع وجود الارادي دون فعلٍ

٢ وايضاً كما انه بفعل الارادة يقال لذي الارادة انه يريد كذلك بعدم فعلها يقال انه لا يريد · وعدم الارادة يؤثر غير الارادي المقابل للارادي · فاذاً

يمتنع وجود الارادي عند عدم فعل الارادة

٣ وايضاً ان الادراك من حقيقة الارادي كما تقدم في الفصل الآنف· وانما يحصل الادراك بفعلٍ ما· فاذاً يمتنع وجود الارادي دون فعلٍ

لكن يعارض ذلك ان ما نحن اربابه يقال له ارادي· ونحن ارباب الفعل وعدم الفعل والارادة وعدم الارادة· فاذاً كما ان كلاً من الفعل والارادة ارادي كذلك كلٌ من عدم الفعل وعدم الارادة اراديٌ

والجواب ان يقال يقال ارادي لما يصدر عن الارادة ويقال لشيء انهُ يصدر عن شيء على نحوين قصداً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار فعله كصدور التسخين عن الحرارة وتبعاً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار عدم فعله كما يقال لغرق السفينة انه صادرٌ عن الربان باعتبار تركه تدبيرها· لكن يجب ان يُعلَم ان ما يلزم عن عدم الفعل ليس يُسنَد دائماً الى الفاعل على انه علة لهُ بعدم فعله بل انما يُسنَد اليه متى قدر ووجب عليه ان يفعل لانه اذا امتنع على الربان ادارة السفينة او لم يكن تدبيرها موكولاً اليه فليس يُسنَد اليه غرقها الذي يحدث في غيبتهِ· وعلى هذا فلما كانت الارادة تقدر بارادتها وفعلها ان تمنع عدم الارادة وعدم الفعل بل قد يكون ذلك واجباً عليها كان عدم الارادة وعدم الفعل يُسنَد اليها على انها علة لهُ وبهذا الاعتبار يجوز وجود الارادي دون فعل فقد يكون دون فعلٍ خارجي لا داخلي كارادة عدم الفعل وقد يكون دون فعلٍ داخليٍ ايضاً كعدم ارادة الفعل

اذاً اجيب على الاول بان الارادي ليس يطلق على ما يصدر عن الارادة قصداً باعتبار فعلها فقط بل يطلق ايضاً على ما يصدر عنها تبعاً باعتبار عدم فعلها

وعلى الثاني بان عدم الارادة يقال باعتبارين فاما ان يراد بهِ معنى كلمة واحدة كالإباء فيكون معنى عدم ارادة القراءة ارادة عدم القراءة كما ان معنى قولك

آبي ان أقرأ اريدان لا اقرأ وعدم الارادة بهذا المعنى يؤثر غير الارادي واما ان يراد بهِ معنى كلام. فلا يكون دالاً على فعل الارادة وهو بهذا المعنى لا يؤثر غير الارادي

وعلى الثالث بان الارادي يقتضي فعل الادراك كما يقتضي فعل الارادة اي متى كان في قدرة الانسان ان يعتبر ويريد ويفعل وحينئذٍ كما ان عدم الارادة وعدم الفعل في حينهِ اراديٌ كذلك عدم الاعتبار ايضاً

ألفصلُ الرَّابعُ

هل يمكن قسر الارادة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر انهُ يمكن قسر الارادة لان كل شيءٍ يجوز قسره مما هو اقدر منه· وهناك شيء اقدر من الارادة البشرية وهو الله· فاذاً يمكن قسرها منه في الاقل

٢ وايضاً كل منفعلٍ فانه يُقسَر من فاعله متى تحرك منه· والارادة قوة منفعلة لانها محركٌ متحركٌ كما في كتاب النفس ٣ م٥٤· فاذاً لما كانت تتحرك احياناً من فاعلها يظهر انها تُقسَر احياناً

٣ وايضاً ان الحركة القسرية ما كانت منافرة للطبيعة· وقد تكون حركة الارادة منافرة للطبيعة كما هو ظاهر في حركتها الى الخطأ الذي هو منافرٌ للطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٤ ب ٢١ · فاذاً يمكن ان تكون حركة الارادة قسرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب١٠ ان ما يحدث بالارادة فليس يحدث بالضرورة· وكل ما يحدث قسراً فانه يحدث بالضرورة· فاذاً ما يحدث بالارادة يمتنع حدوثه قسراً· فاذاً يمتنع قسر الارادة على الفعل

والجواب ان يقال للارادة فعلان احدهما ما يصدر عنها مباشرةً وهو الارادة والثاني ما تأمر بهِ فيصدر بواسطة قوةٍ اخرى كالمشي والتكلم اللذين تأمر بهما الارادة و يصدران بواسطة القوة المحركة فباعتبار الافعال المأمور بها من الارادة يجوز قسر الارادة من حيث يجوز منع الاعضاء الخارجة بالقوة القسرية عن تنفيذ امر الارادة واما باعتبار فعل الارادة الابتدائي فيمتنع قسرها وتحقيق ذلك ان فعل الارادة انما هو ميلٌ صادرٌ عن مبدإٍ داخلٍ مدركٍ كما ان الشهوة الطبيعية ميلٌ صادرٌ عن مبدإٍ داخلٍ دون ادراكٍ والشيء القسري او الاكراهي يصدر عن مبدإٍ خارجٍ . فاذاً كون فعل الارادة قسرياً او كرهياً منافٍ لحقيقته كما ينافي حقيقة ميل الحجر الطبيعي او حركته الطبيعية ذهابه صعداً فان الحجر يمكن ارساله صعداً بالقسر لكن يستحيل صدور هذه الحركة القسرية عن ميله الطبيعي وكذا ايضاً يجوز جذب الانسان قسراً الا ان صدور ذلك عن ميله الطبيعي ينافي حقيقة القسر

اذاً اجيب على الاول بان الله لكونه اقدر من الارادة البشرية يقدر على تحريكها كقوله في ام ٢١ : ١ « قلب الملك في يد الرب فحيثما شاء يميله » ولو كان ذلك بالقسر لم يكن بفعل الارادة ولم تحرك الارادة بل شيء آخر على رغمها

وعلى الثاني بانه ليس كلما تحرك منفعلٌ من فاعله تكون حركته قسرية بل متى كانت حركته هذه منافرة لميله الباطن والاَّ لكان كل ما يحدث في الاجسام البسيطة من الاستحالات والتولدات غير طبيعي وقسرياً مع ان ذلك طبيعيٌّ بسبب ما في المادة او المحل من الاستعداد الباطن لتلك الحالة . وكذا ايضاً متى تحركت الارادة من المشتهى بحسب ميلها لم تكن حركتها هذه قسرية بل ارادية

وعلى الثالث بان ما تجنح اليه الارادة بالخطيئة وان كان في الحقيقة شرّاً

ومنافراً للطبيعة النطقية لكنه يُعتبر خيراً وملائماً للطبيعة من حيث يلائم الانسان باعتبار ما فيه لذة حسية او باعتبار صدوره عن ملكة فاسدة

ألفصلُ الخامسُ

في ان القسر هل يُحدث غير الارادي

يُتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان القسر لا يُحدث غير الارادي ١ لان الارادي وغير الارادي انما يقالان باعتبار الارادة · والارادة يمتنع قسرها كما مر بيانه في الفصل الآنف · فاذاً يمتنع إحداث القسر لغير الارادي

٢ وايضاً ان غير الارادي يقارنه الألم كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢١ والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ وقد يرد القسر على بعض الناس دون ان يتألم · فالقسر اذن لا يُحدث غير الارادي

٣ وايضاً ما يصدر عن الارادة يمتنع ان يكون غير ارادي · وقد يصدر بعض القسريات عن الارادة كما لو تصعد انسانٌ مع الجسم الثقيل الى الفوق او ثني الاعضاء على خلاف مثناها الطبيعي · فالقسر اذن لا يُحدث غير الارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي والفيلسوف في الموضعين المتقدم ذكرهما « بعض الاشياء غير ارادي بالقسر »

والجواب ان يقال ان القسر يقابل توّاً الارادي كما يقابل الطبيعي ايضاً لان الارادي والطبيعي متفقان في ان كليهما يصدر عن مبدإٍ داخلٍ والقسري يصدر عن مبدإٍ خارجٍ · ولذلك فكما ان القسر في ما خلا عن الادراك يُحدث شيئاً ضد الطبيعة كذلك في ذي الادراك يُحدث شيئاً ضد الارادة · وما كان ضد الطبيعة يقال له غير طبيعي وما كان ضد الارادة ايضاً يقال له غير ارادي · فالقسر اذن يُحدث غير الارادي

اذاً اجيب على الاول بان غير الارادي يقابل الارادي وقد مرّ في الفصل

الآنف ان الارادي لايطلق على الفعل الصادر عن الارادة مباشرةً فقط بل على الفعل المأمور بهِ منها ايضاً فباعتبار الفعل الصادر عنها مباشرة لايجوز عليها قسرٌ كما مرَّ في الفصل الآنف واما باعتبار الفعل المامور بهِ منها فيجوز قسرها وباعتبار هذا الفعل يُحدث القسر غير الارادي

وعلى الثاني بانه كما ان الطبيعي يُطلَق على مايوافق ميل الطبيعة كذلك الارادي يُطلَق على ما يوافق ميل الارادة · ويقال لشيء طبيعي على نحوين احدها لصدوره عن الطبيعة من حيث هي مبدأ فعليٌّ كما ان التسخين طبيعيٌّ للنار والثاني باعتبار المبدإ الانفعالي اى لان فيهِ ميلاً غريزياً الى قبول الأثر من المبدإ الخارج كما يقال لحركة السماء طبيعية لما في الجرم السماوي من الاستعداد الطبيعي لهذه الحركة وان كان المحرك ارادياً · وكذا ايضاً يجوز ان يقال لشيء ارادي على نحوين احدهما باعتبار الفعل كما اذا اراد مريدٌ ان يفعل شيئاً والثاني باعتبار الانفعال اي متى اراد مريدٌ ان ينفعل من آخر فمتى صدر الفعل عن فاعل خارجٍ وكان المنفعل يريد ان ينفعل لم يكن الفعل قسرياً بالاطلاق لانه وان لم يكن للمنفعل دخلٌ فيه بفعلهِ الا ان لهُ دخلاً فيه بارادته ان ينفعل ولذلك لايجوز ان يقال لهُ غير ارادي

وعلى الثالث بان الحركة التي يتحرك بها الحيوان احياناً ضد ميل الجسم الطبيعي وان لم تكن طبيعيةً للجسم لكنها طبيعيةٌ على نحوٍ ما للحيوان الذي من طبعهِ ان يتحرك بحسب شهوته كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ ولذلك لم تكن قسرية مطلقاً بل من وجهٍ وكذا يقال في ثني الاعضاء على خلاف استعدادها الطبيعي فانه قسريٌّ من وجهٍ اي باعتبار العضو الجزئي لا مطلقاً باعتبار الانسان

الفصلُ السادس

في ان الخوف هل يُحدث غير الارادي بالاطلاق

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف يُحدث غير الارادي بالاطلاق لانه كما ان القسر يتعلق بما ينافي الارادة في الحال كذلك الخوف يتعلق بالشر المستقبل المنافي للارادة · والقسر يحدِث غير الارادي بالاطلاق فكذا الخوف ايضاً

٢ وايضاً ما كان على حال كذا بالذات اذا اضيف اليهِ شيء ايًا كان يبقى على تلك الحال كما ان ما كان حارًا بالذات اذا اتصل بشيء ايًا كان فلا يزال حارًا لبقائه على حاله · وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي بالذات · فاذاً اذا طرأ عليهِ الخوف فلا يزال غير ارادي

٣ وايضاً ما كان على حال كذا بشرطٍ فهو على تلك الحال من وجهٍ وما كان على حال كذا لا بشرطٍ فهو على تلك الحال مطلقاً كما ان ما كان ضروريًا بشرطٍ فهو ضروريٌ من وجهٍ وما كان ضروريًا لا بشرطٍ فهو ضروريٌ مطلقاً · وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي مطلقاً وليس ارادياً الا بشرطٍ اي بشرط ان يُجتنَب الشر المحذور · فاذاً ما يُفعَل بالخوف غير ارادي مطلقاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب الانسان ب ٣٠ والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ ان ما يُفعَل بالخوف أميلُ الى الارادي منه الى غير الارادي ·

والجواب ان يقال ما يُفعَل بالخوف مركَّبٌ من الارادي وغير الارادي كما قال الفيلسوف وغريغوريوس النيصي في الموضعين المتقدم ذكرها لان ما يُفعَل بالخوف ليس في حد نفسه ارادياً وانما يصير ارادياً لامرٍ ما اي لاجتناب شرٍ محذور الا ان من احسن اعتباره وجد ان جانب الارادي ارجح فيهِ من

جانب غير الارادي فانه اراديٌّ مطلقاً وغيرُ اراديٍ من وجهٍ لان كل شيءٍ انما يقال لهُ موجودٌ مطلقاً باعتبار كونه بالفعل واما باعتبار كونه في الذهن فقط فليس موجوداً مطلقاً بل من وجهٍ: وما يُفعَل بالخوف فانما يوجد بالفعل على حسب وقوعه لانه لما كانت الاشخاص محل الافعال والشخص من حيث هو هو محدودٌ الى خصوص مكان وزمان كان ما يُفعَل موجوداً بالفعل باعتبار كونه محدوداً الى خصوص مكان وزمان والى سائر الاحوال الشخصية . وما يُفعَل بالخوف غير اراديٍّ بهذا الاعتبار اي من حيث هو محدودٌ الى خصوص مكان وزمان اي لانه والحالة هذه مانعٌ من شرٍ اعظم كان محذوراً كما ان القاء البضائع في البحر يصير ارادياً عند اضطراب البحر خوفاً من الخطر ومن ذلك يتضح انه اراديٌّ مطلقاً وانه من ثم يصدق عليهِ حقيقة الارادي لان مبدأهُ داخلي . واما اذا اعتُبر ما يُفعَل بالخوف في غير هذه الحالة اي باعتبارِ كونه منافياً للارادة فانما هو امرٌ اعتباريٌّ فقط فيكون غير ارادي من وجهٍ اي باعتبارهِ في غير هذه الحالة

اذاً اجيب على الاول بان بين ما يُفعَل بالخوف وما يُفعَل بالقسر فرقاً ليس من جهة الحال والاستقبال فقط بل ايضاً من جهة ان ما يُفعَل بالقسر لا ترضى بهِ الارادة بل هو مضادٌّ لحركتها من كل وجهٍ وما يُفعَل بالخوف يصير ارادياً بتوجه حركة الارادة نحوه وان لم يكن ذلك لنفسهِ بل لغيرهِ اى لدفع شرٍ محذور لانه يكفي لحقيقة الارادي ان يكون ارادياً لغيرهِ اذ ليس الارادي ما نريده لنفسه فقط على انه غايةٌ بل ما نريده لغيره ايضاً على ان ذلك الغير غاية . وبذلك يتضح ان ما يُفعَل بالقسر لا تفعل فيه الارادة الباطنة شيئاً ولكنها تفعل شيئاً في ما يُفعَل بالخوف ولذلك بعد ان قيل في حد القسري «ما مبدؤهُ خارجيٌّ» قيل ايضاً «مع عدم فعل المقسور شيئاً» لاخراج ما يُفعَل بالخوف

كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره لان ارادة الخائف تفعل شيئًا في ما يُفعَل بالخوف .

وعلى الثاني بان ما يقال بالاطلاق يبقى على حاله ولو اضيف اليه شيء ايًا كان كالحار والابيض وما يقال بالاضافة يختلف بحسب نسبته الى الاشياء المختلفة لان ماهو كبيرٌ بالنسبة الى شيء هو صغيرٌ بالنسبة الى آخر · ويقال لشيء ارادي ليس لنفسه فقط اي بالاطلاق بل لغيره ايضًا اي بالاضافة فاذًا ليس يمتنع ان ما ليس اراديًا في نفسه يصير اراديًا بالنسبة الى آخر

وعلى الثالث بان ما يُفعَل بالخوف اراديٌّ لا بشرطٍ اى باعتبار كونه يُفعَل بالفعل لكنه غير ارادي بشرطٍ اى اذا لم يكن هناك ذلك الخوف فذلك الدليل اذن يلزم منه بالحري العكس

ألفصلُ السابع
في ان الشهوة هل تُحدِث غير الارادي

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الشهوة تُحدِث غير الارادي فكما ان الخوف انفعال كذلك الشهوة ايضًا · والخوف يُحدِث غير الارادي على نحوٍ ما · فكذا الشهوة ايضًا

٢ وايضًا كما ان الخائف يفعل بالخوف ضد ما كان في قصده كذلك الشهواني يفعل بالشهوة · والخوف يُحدث غير الارادي على نحوٍ ما · فكذا الشهوة ايضًا

٣ وايضًا لابد للارادي من الادراك · والشهوة تفسد الادراك فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ ان اللذة او شهوة اللذة تفسد اعتبار الحكمة فالشهوة اذن تُحدث غير الارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤ « غير الارادي خليقٌ بالرحمة او بالعفو وهو يُفعَل بألمٍ » وكلا هذين لا يلائم ما يُفعَل بالشهوة

فالشهوة اذن لاتُحدِث غير الارادي

والجواب ان يقال ان الشهوة لاتُحدِث غير الارادي بل بالاحرى تجعل الشيء ارادياً اذ انما يقال لشيء ارادي من طريق ان الارادة تتوجه اليهِ . والارادة تميل بالشهوة الى ارادة ما تشتهيه . فهي اذن لاتجعل الشيء غير ارادي بل تجعله بالاحرى ارادياً

اذاً اجيب على الاول بان الخوف يتعلق بالشر والشهوة تتعلق بالخير . والشر في نفسه مضادٌ للارادة والخير مطابقٌ لها ومن ثم كان الخوف اولى باحداث غير الارادي من الشهوة

وعلى الثاني بان ما يفعل شيئاً بالخوف لاتزال ارادته ترفض المفعول باعتباره في نفسه واما من يفعل شيئاً بالشهوة كالفاجر فلا تبقى فيهِ الارادة الاولى التي كانت ترفض المُشتهَى بل تصير الى ارادة ما كانت ترفضه اولاً ومن ثم كان ما يُفعَل بالخوف غير ارادي على نحوٍ ما وما يُفعَل بالشهوة ارادياً من كل وجهٍ لان الفاجر يفعل ضد ما كان عازماً عليه من قبل لاضد ما يريده الآن واما الجبان فيفعل ضد ما يريده الآن ايضاً في نفسه

وعلى الثالث بانه لو كانت الشهوة ترفع الادراك بالمرَّة كما يعرض لمن يصير بالشهوة مجنوناً لرفعت الاراديَّ لكنه لم يكن هناك في الحقيقة غير ارادي ايضاً لان من يفقد العقل فليس عنده اراديٌّ ولا غير ارادي الا ان ما يُفعَل بالشهوة قد لا يُرفَع فيهِ الادراك بالمرة اذ لا ترتفع فيهِ قوة الادراك بل انما يرتفع فيهِ تدبر المفعول الجزئي بالفعل فقط وهو مع ذلك ارادي باعتبار ان المراد بالارادي ما هو مقدورٌ للارادة كعدم الفعل وعدم الارادة ومثله عدم التدبر ايضاً لجواز ان تقاوم الارادة الشهوة كما سيأتي في مب ٧٧ ف ٦ و٧

الفصل الثامن

في ان الجهل هل يُحدِث غير الارادي

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الجهل لا يُحدِث غير الارادي فان غير الارادي حقيق بالمغفرة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤ . وما يُفعَل بالجهل قد لا يكون حقيقاً بالمغفرة كقوله في ١ كور ١٤ : ٣٨ «ان جَهِلَ احدٌ فسيُجهَل» فالجهل اذًا لا يُحدِث غير الارادي

٢ . وايضاً ان الجهل يصاحب كل خطيئة كقوله في ام ١٤ : ٢٢ الذين يفعلون الشر هم في ضلال » فلو كان الجهل يُحدِث الارادة لكانت كل خطيئة غير ارادية وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ١٥ « كل خطيئةٍ فهي ارادية

٣ وايضاً ان غير الارادي يصاحبه الألم كما قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره . وقد يُفعَل شيءٌ بجهلٍ ودون ألمٍ كما لو قتل انسانٌ عدواً يلتمس قتله ظاناً انه قتل وعلاً . فالجهل اذن لا يُحدِث غير الارادي

لكن يعارض ذلك قولَ الدمشقي في الموضع المذكور والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ « من الغير الارادي ما يحدث بالجهل»

والجواب ان يقال ان الجهل يُحدِث غير الارادي من حيث ينفي العلم المطلوب للارادي كما مرَّ في ف ٢ لكن ليس كل جهلٍ ينفي ذلك العلم فيجب ان يُعلَم ان نسبة الجهل الى فعل الارادة على ثلاثة انحاء فهو اما مصاحبٌ لفعل الارادة او لاحقٌ لهُ او سابقٌ فيكون مصاحباً لهُ متى كان المفعول مجهولاً بحيث لو عُلِم لفُعِلَ ايضاً فان هذا الجهل ليس يحمل الفاعل على ارادة الفعل بل انما يعرض هنالك ان يكون الشيء مفعولاً ومجهولاً معاً كما في المثال المورَد آنفاً اي متى اراد انسانٌ قتل عدوه فقتله مع جهلهِ بهِ ظاناً انه يقتل وعلاً وهذا الجهل لا يفعل غير

الارادي كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره لانهُ لايُحدِث شيئاً منافياً للارادة بل بنفي الارادي لامتناع كون المجهول مرادًا بالفعل · ويكون لاحقاً لهُ متى كان الجهل ارادياً وهذا يحدث على نحوين باعتبار ضربي الارادي المتقدم ذكرهما في ف٣ احدهما حيث يتعلق فعل الارادة بالجهل كما لو اراد انسانٌ الجهل اما تنصلاً من الاثم او لئلا ينزع عن اقترافه كقول ايوب ٢١ :١٤ « معرفة طرقك لانبتغيها» وهذا يقال لهُ جهلٌ مقصودٌ والثاني حيث يكون العلم بالمجهول ممكناً وواجباً فان عدم الفعل وعدم الارادة يكون حينئذٍ ارادياً كما مرّ في ف ٣ ومحل هذا الضرب من الجهل إما متى لم يلاحظ الانسان بالفعل ما ملاحظته ممكنة وواجبة ويقال له حينئذٍ جهل سوء الانتخاب وهو يصدر عن الالم او عن الملكة واما متى لم يُعنَ بتحصيل ما يجب ان يكون حاصلاً عليهِ من العلم كجهل الحق العام الواجب على الانسان معرفته فانه ارادي لصدوره عن التواني · ومتى كان الجهل ارادياً بنحوٍ من ذلك لم يُحدِث غير الارادي مطلقاً بل من وجهٍ اي من حيث يسبق حركة الارادة الى فعل شيءٍ لو حصل العلم بهِ لم تحصل تلك الحركة · ويكون الجهل سابقاً متى لم يكن ارادياً ولكنه علة لارادة ما لو لم يكن ذلك الجهل لما اراده كما اذا جهل انسان ظرفاً من ظروف الفعل لم تجب عليه معرفته فحمله جهله هذا على فعل شيءٍ لو علم ذلك الظرف لما فعله كما لو بحث انسان كما ينبغي فلم يعلم بمرور احدٍ في الطريق فرمى بسهمٍ اصاب مارًا فقتله وهذا الضرب من الجهل يُحدِث غير الارادي مطلقاً

ومن ذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الاعتراض الاول واردٌ على جهل ما يجب على الانسان معرفته والثاني على جهل الانتخاب الذى هو ارادي من وجهٍ كما مرّ قريباً والثالث على الجهل المصاحب الارادة

المبحث السابع

في ظروف الافعال الانسانية -وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ظروف الافعال الانسانية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل— ١ في ان الظرف ما هو— ٢ في ان اللاهوتي على يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية — ٣ في ان الظروف كم هي — ٤ في ايها اخصّ

الفصلُ الاولُ

في ان الظرف هل هو عرَضٌ للفعل الانساني

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الظرف ليس عرضاً للفعل الانساني فقد قال توليوس في كتاب الخطابة « الظرف ما به يزيد الكلامُ الاستدلال قوةً ووثاقةً » . والكلام يجعل للاستدلال وثاقةً بوجه الخصوص مما هو من جوهر الامر كالحدّ والجنس والنوع ونحو ذلك مما اورده توليوس في كتاب الجدل لتعليم الخطيب طرق الاستدلال . فاذاً ليس الظرف عرضاً للفعل الانساني

٢ وايضاً من شأن العرض ان يحل في المعروض . والظرف ليس يحل في المظروف بل هو خارجٌ عنه . فاذاً ليست الظروف اعراضاً للافعال الانسانية

٣ وايضاً ليس للعرَض عرَضٌ . والافعال الانسانية اعراضٌ . فاذاً ليست الظروف اعراضاً للافعال

لكن يعارض ذلك ان احوال الجزئي الجزئية يقال لها اعراضٌ مشخِّصة له . والفيلسوف يطلق الظروف على جزئيات كلٍ من الافعال اي على احواله الجزئية كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ . فالظروف اذن اعراضٌ شخصية للافعال الانسانية

والجواب ان يقال لما كانت الاسماء هي دلائل المعقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وجب ان يكون انتقال التسمية بحسب انتقال المعرفة العقلية ومعرفتنا العقلية تنتقل من الأبيَن الى الاقل بياناً فكانت الاسماء عندنا تُنقل من الأبين للدلالة على الاقل بياناً ومن ثمه نُقِل اسم البعد من الاشياء المتباينة في المكان الى جميع الأضداد كما في الالهيات ك ١٠ م ١٣ و١٤ · وكذا نستعمل الاسماء الدالة على الحركة المكانية للدلالة على غيرها من الحركات من حيث ان الاجسام المحدودة بالمكان بينةٌ لنا غاية البيان ومن ثمه نُقِلَ اسم الظرف من الاشياء المتحيزة الى الافعال الانسانية · ويقال في المتحيزات ظرفٌ لما هو خارجٌ عن الشيء ولكنه مماسٌ له او مجاورٌ له في المكان · ولهذا فجميع الاحوال التي هي خارجةٌ عن جوهر الفعل ولكنها مماسة للفعل الانساني بوجهٍ من الوجوه يقال لها ظروف · وما كان مختصاً بشيء وهو خارج عن جوهره يسمى عرضاً له · فاذاً ظروف الافعال الانسانية اعراض لها

اذاً اجيب على الاول بان الكلام يجعل للاستدلال وثاقةً اولاً من جوهر الفعل وثانياً من الظروف المكتنفة الفعل كما ان القاتل يُعَدُّ مجرماً اولاً من فعله القتل وثانياً من فعله اياه غدراً او طلباً للربح او في زمانٍ او مكانٍ مقدس او نحو ذلك والى هذا اشار توليوس بقوله ان الكلام يزيد الاستدلال وثاقة بالظرف اي يجعله وثيقاً بالاعتبار الثاني

وعلى الثاني بان شيئاً يقال لهُ عرض لآخر على نحوين اي اما لقيامه بهِ كما يقال ان الابيض عرض لسقراط واما لمجامعته اياه في محلٍ واحدٍ بعينه كما يقال ان الابيض عرض للموسيقيّ من حيث انهما مجتمعان ومتلاقيان على نحوٍ ما في محلٍ واحدٍ وبهذا المعنى يقال ان الظروف اعراض للافعال

وعلى الثالث بانه قد تقدم قريباً ان العرض يكون عرضاً للعرض بسبب

اجتماعهما في المحل الا ان هذا يحدث على نحوين الاول ان تكون نسبة العرضين الى المحل الواحد دون ترتب بينهما كنسبة الابيض والموسيقي الى سقراط والثاني ان تكون بترتب بينهما كما اذا كان المحل يقبل احدهما بواسطة الآخر كقبول الجسم اللون بواسطة السطح فيكون احدهما قائماً بالآخر ايضاً لأن نقول ان اللون قائم بالسطح · والظروف نسبة الى الافعال بكلا النحوين فان بعض الظروف الخاصة بالفعل تتعلق بالفاعل بدون توسط الفعل كمكان الشخص وحالته وبعضها يتعلق به بتوسط الفعل ككيفية الفعل

الفصلُ الثاني

في ان اللاهوتي هل يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللاهوتي لا يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية اذ انما ينظر في الافعال الانسانية من حيث هي متكيفة اي من حيث هي حسنة او قبيحة · وهي يمتنع تكيفها من الظروف اذ ليس يتكيف شيء في صورته مما هو خارج عنه بل مما هو داخل فيه · فاللاهوتي اذن ليس يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الظروف اعراضٌ للافعال · وقد يعرض لواحد امورٌ غير متناهية ومن ثم قيل في الالهيات ك ٦ م ٤ « ما من فن او علم يبحث في الموجود بالعرض الا فنّ السفسطة » فاذاً ليس من شأن اللاهوتي النظر في ظروف الافعال الانسانية

٣ وايضاً ان النظر في الظروف انما هو الى الخطيب · وليست الخطابة جزءاً من علم اللاهوت · فاذاً ليس النظر في الظروف الى اللاهوتي

لكن يعارض ذلك ان جهل الظروف يحدث غير الارادي كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ وغريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان

ب ٣١ ٠ وغير الارادي يعذر من الذنب الذي انما النظر فيهِ الى اللاهوتي ٠ فاذاً كذلك النظر في الظروف انما هو الى اللاهوتي .

والجواب ان يقال ان نظر اللاهوتي يتعلق بالظروف من ثلاثة وجوهٍ اولاً لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يتوجه بها الانسان الى السعادة وكل مايتوجه الى غاية يجب ان يكون معادلاً لها ومعادلة الافعال للغاية تتقدر بالظروف المقتضاة لها ومن ثم كان النظر في الظروف الى اللاهوتي ٠ وثانياً لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يوجد فيها الحسن والقبيح والاحسن والاقبح وهذا يختلف بحسب الظروف كما سيأتي بيانه في مب ١٨ ف ١٠ و١١ ومب ٧٣ ف ٧ ٠ وثالثاً لانهُ ينظر في الافعال الانسانية من حيث يترتب عليها الثواب او العقاب مما يلائمها و يقتضي ان تكون ارادية ٠ والفعل الانساني يُعتبَر ارادياً او غير ارادي من معرفة الظروف او جهلها كما تقدم في المعارضة ٠ ومن ثم كان النظر في الظروف الى اللاهوتي

اذاً اجيب على الاول بان الخير المتوجه الى غاية يقال له مفيدٌ والمفيد يتضمن اضافةً الى شيء ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٦ ان الخير الذي في المضاف مفيدٌ ٠ والمضاف لايسمى مما في داخله فقط بل مما يقارنه من الخارج ايضاً كما يظهر في الايمن والايسر والمساوي والغير المساوي واشباهها ولان الافعال انما تكون خيرة من حيث هي مفيدةٌ للوصول الى الغاية فلا يمتنع ان يقال لها حسنةٌ او قبيحةٌ باعتبار معادلتها لامور مقارنة لها من الخارج

وعلى الثاني بان الاعراض الحاصلة بالعرض من جميع الوجوه لايبحث فيها فنٌ من الفنون بسبب عدم تعينها وعدم تناهيها ومثل هذه الاعراض لاتتضمن حقيقة الظرف فقد مرَّ في الفصل الآنف ان الظروف خارجة عن الفعل ولكنها مماسةٌ له بوجهٍ من الوجوه ومتوجهة اليه ٠ واما الاعراض بالذات فتدخل في

بحث الفنون

وعلى الثالث بان الظروف يبحث فيها الخُلُقي والسياسي والخطيب اما الخُلُقي فمن حيث يُحصَل بها على واسطة الفضيلة في الافعال والانفعالات الانسانية او يُتجافى بها عنها واما السياسي والخطيب فمن حيث ان الظروف هي مصدر المدح او الذم والبراءة او الذنب في الافعال لكن على اختلاف بينهما لان ما يورده الخطيب على سبيل الاقناع يورده السياسي على سبيل الحكم. واما اللاهوتي الذي تخدمه سائر الفنون فيبحث فيها من جميع الوجوه المذكورة فهو يشارك الخلقي في البحث عن الافعال من حيث نسبتها الى الفضيلة او الرذيلة و يشارك الخطيب والسياسي في البحث عنها من حيث يترتب عليها عقابٌ او ثوابٌ

الفصلُ الثالثُ

في ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات هل هو صحيح

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات غير صحيح لان المراد بظرف الفعل ما كان له الى الفعل نسبة خارجية. وليس كذلك سوى الزمان والمكان. فليس للفعل اذن سوى ظرفين فقط وهما متى واين

٢ وايضاً انما يُعلَم حسن الفعل او قبحه من الظروف. وهذا يرجع الى حال الفعل. فاذًا جميع الظروف تندرج تحت ظرفٍ واحدٍ وهو حال الفعل

٣ وايضاً ليست الظروف من جوهر الفعل. وعلل الفعل ترجع في ما يظهر الى جوهره. فاذًا لا يجب ان يُجعَل علة الفعل ظرفًا لهُ فلا تكون مَن ولِمَ وفيمَ ظروفًا لان مَن من قبيل العلة الفاعلة ولِمَ من قبيل العلة الغائية وفيمَ من قبيل العلة المادية .

لكن يعارض ذلك نصُّ الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان توليوس في كتابه الاول في الخطابة جعل الظروف سبعةً وهي المشار اليها في هذا البيت

ظروفُ فعلٍ مَنْ وماذا ومتى أينَ بِمَ لِمَ وكيفَ ثَبَتَا

اذ لابد في كل فعل من اعتبار مَن فَعَلَ وبأية واسطةٍ او آلةٍ فَعَلَ وماذا فعل واين فَعَلَ ولماذا فعل وكيف فعل ومتي فَعَلَ. وقد زاد عليها ارسطاليس في الموضع المتقدم ذكرهُ ظرفاً آخر وهو فِيمَ وقد ادخله توليوس في ماذا. ووجه جعل الظروف في هذا العدد ان المراد بالظرف ما كان خارجاً عن جوهر الفعل ولكنه مماس لهُ بوجهٍ من الوجوه وهذا يعرض على ثلاثة انحاء احدها من حيث يماسُّ نفس الفعل والثاني من حيث يماسُّ علة الفعل والثالث من حيث يماسُّ المفعول فيماس نفس الفعل اما بطريق مقدارهِ كالزمان والمكان او بطريق حالهِ ككيفية حدوثهِ. واما من جهة المفعول فكما اذا اعتُبِرَ ماذا فعل الفاعل. واما من جهة العلة فيحصل لِمَ من جهة العلة الغائية وفِيمَ من جهة العلة المادية او الموضوع ومَنْ من جهة العلة الفاعلة الاصلية وبأية آلةٍ من جهة العلة الفاعلة الآلية

اذاً اجيب على الاول بان الزمان والمكان ظرفان للفعل بطريق المقدار واما سائر الظروف فانما هي ظروفٌ له من حيث مماسته خارجاً عن جوهرهِ بطريق آخر

وعلى الثاني بان حال الحسن او القبح ليس ظرفاً بل لازماً لجميع الظروف. واما الحال الذي يُجعَل ظرفاً خصوصياً فهو ما كان من قبيل كيفية الفعل كسرعة السير او بطئهِ وكشدة الضرب او خفته ونحو ذلك

وعلى الثالث بان تلك الهيئة الحاصلة عن العلة المتوقف عليها جوهر الفعل لا يقال لها ظرفٌ بل الظرف هيئة اخرى زائدة كما انه لا يُعتبَر ظرفاً للسرقة كون المسروق مال الغير لرجوع ذلك الى جوهر السرقة بل كونه كثيراً او قليلاً وكذا يقال في

سائر الظروف الحاصلة من جهة العلل الاخرى فليست الغاية التي تفيد الفعل حقيقتهُ النوعية ظرفاً لهُ بل الظرف غايةٌ أُخرى زائدة كما ان فعل الشجاع بشجاعةٍ لاجل فضيلة الشجاعة ليس ظرفاً بل انما الظرف لو فعل بشجاعةٍ لاجل انقاذ المدينة او لاجل المسيح او نحو ذلك وقس عليهِ ظرف ماذا فانه متى القى انسانٌ آخرَ في الماء فبلّهُ لم يكن البلل ظرفاً للفعل بل انما الظرف في ما يحصل عن البلل من التبريد او التسخين او المنفعة او الضرر

الفصلُ الرّابعُ

في ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل هل هما اخص الظروف

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ما لاجله الفعل وما فيهِ الفعل ليسا اخص الظروف كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ لان ما فيه الفعل هو المكان والزمان في ما يظهر وهما ليسا اخص الظروف في ما يظهر لانهما خارجان جداً عن الفعل. فاذاً ليس ما فيهِ الفعل اخص الظروف

٢ وايضاً ان غاية الشيء امرٌ خارجٌ عنه فليست اخص الظروف في ما يظهر

٣ وايضاً ان اخص ما في كل شيء علته وصورته. وعلة الفعل هي الشخص الفاعل وصورته هي حاله. فهما اذن في ما يظهر اخص الظروف

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب ٣١ ان اخص الظروف « ما لاجله الفعل وما هو المفعول »

والجواب ان يقال انما يقال للافعال انسانيةٌ حقيقةً من حيث هي ارادية كما مرَّ في مب ١ ف ١ ومحرك الارادة وموضوعها هو الغاية فكان اخص جميع الظروف ما يماس الفعل من جهة الغاية وهو المعبَّر عنه بما لاجله ثم يليهِ في الاهمية ما يماس جوهر الفعل وهو المعبَّر عنه بماذا فَعَل واما سائر الظروف فمتفاوتة في ذلك بحسب تفاوتها في القرب اليهما

اذاً اجيب على الاول بانه ليس مراد الفيلسوف بما فيه الفعل الزمان والمكان بل ما يتصل بنفس الفعل ومن ثمه فما عبر عنه الفيلسوف بما فيه الفعل عبر عنه غريغوريوس النيصي بما هو المفعول كانه اراد بذلك تفسير قول الفيلسوف

وعلى الثاني بان الغاية وان كانت خارجة عن جوهر الفعل لكنها اخص علة له من حيث تحرك الفاعل الى الفعل ولهذا كانت اخص ما تفيد الفعل الأدبي حقيقته النوعية

وعلى الثالث بان الشخص الفاعل انما هو علة الفعل باعتبار تحركه من الغاية وبهذا الاعتبار يتوجه بالاصالة الى الفعل واما سائر الاحوال الشخصية فلا تتوجه الى الفعل بمثل هذه الاصالة · واما الحال فليس صورة جوهرية للفعل فان صورة الفعل الجوهرية تُعتبَر من جهة الموضوع او الغاية والمنتهى لكنه كيفية عرضية

المبحث الثامن

في ما تتعلق بهِ الارادة من المرادات – وفيهِ ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في افعال الارادة بوجه الخصوص وذلك اولاً في الافعال الصادرة عنها مباشرةً وثانياً في الافعال المامور بها منها · والارادة تتحرك الى الغاية والى ما الى الغاية — فاذاً يجب النظر اولاً في افعال الارادة التي تتحرك بها الى الغاية ثم في افعالها التي تتحرك بها الى ما الى الغاية · اما الافعال التي بها تتحرك الارادة الى الغاية فيظهر انها ثلاثة الارادة والتمتع والقصد فننظر اذن اولاً في الارادة ثم في التمتع ثم في القصد — اما الاول فيُبحَث فيه عن ثلاثة اولاً عما تتعلق بهِ الارادة وثانياً عما تتحرك بهِ وثالثاً عن كيفية تحركها — والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان الارادة هل تتعلق بالخير فقط — ٢ في انها هل تتعلق بالغاية فقط او بما الى الغاية ايضاً — ٣ في انها اذا كانت تتعلق على نحوٍ ما بما الى الغاية هل تتحرك بحركة واحدة الى الغاية والى ما الى الغاية

الفصلُ الأولُ

في ان الارادة هل تتعلق بالخير فقط

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتعلق بالخير فقط لان القوة التي تتعلق بالمتقابلات واحدةٌ بعينها كما يتعلق النظر بالابيض والاسود . والخير والشر متقابلان . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً

٢ وايضاً ان القوى النطقية تنحو نحو المتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٩ م ٣٠ والارادة قوةٌ نطقية لان محلها النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . فالارادة اذن تنحو نحو المتقابلات فاذاً ليس من شانها ان تريد الخير فقط بل ان تريد الشر ايضاً

٣ وايضاً ان الخير والموجود متساوقان . والارادة لا تتعلق بالموجودات فقط بل باللاموجودات ايضاً فقد نريد عدم المشي وعدم التكلم وقد نريد ايضاً اموراً مستقبلة وهي ليست موجودات بالفعل . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ و٢٢ ان «الشر يحصل دون قصد الارادة» وان «كل شيء يشتهي الخير»

والجواب ان يقال ان الارادة شهوة نطقية والشهوة لا تتعلق الا بالخير اذ ليست شيئاً سوى ميل المشتهي الى شيء وليس يميل شيء الا الى شيء مماثلٍ وملائمٍ له ولما كان كل شيء من حيث هو موجودٌ وجوهرٌ خيراً ما وجب ان لا يأْل الا الى الخير ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ «الخير ما يشتهيه كل شيء» لكن لابد من اعتبار انه لما كان كل ميلٍ تابعاً لصورةٍ ما كانت الشهوة الطبيعية تابعةً للصورة الخارجية والشهوة الحسية او العقلية اي النطقية التي يقال لها ارادةٌ تابعة للصورة الذهنية . فاذاً كما ان ما تميل اليه الشهوة الطبيعية خيرٌ حقيقيٌّ كذلك ما تميل اليه الشهوة الحيوانية او الارادية خيرٌ اعتباريٌّ

وعلى هذا قيل الارادة الى شيء لايقتضي كونه خيراً حقيقياً بل اعتبار كونه خيراً وهذا ما اراده الفيلسوف بقولهِ في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ « الغاية خيرٌ او خيرٌ ظاهريٌ »

اذاً اجيب على الاول بان القوة التي تتعلق بالمتقابلات واحدةٌ بعينها الا ان نسبتها الى كلٍ منها ليست واحدةً بعينها فالارادة تتعلق بالخير والشر لكنها تتعلق بالخير باشتهائها اياه وتتعلق بالشر بهربها منه فاذاً شهوة الخير الفعلية يقال لها ارادة باعتبار اطلاق الارادة على فعل الارادة وكلامنا عليها هنا بهذا المعنى والهرب من الشر يقال له لاارادة فاذاً كما ان الارادة تتعلق بالخير كذلك اللاارادة تتعلق بالشر

وعلى الثاني بان القوة النطقية لاتنحو نحو جميع المتقابلات بل نحو المتقابلات المندرجة تحت موضوعها الملائم اذ لاتنحو قوةٌ الا نحو موضوعها الملائم · وموضوع الارادة هو الخير · فهي اذن انما تنحو نحو تلك المتقابلات المندرجة تحت الخير كالتحرك والسكون والتكلم والسكوت وما اشبه ذلك لانها انما تنزع الى كلٍ من ذلك باعتبار كونه خيراً

وعلى الثالث بان ما ليس موجوداً في الخارج يُعتبَر موجوداً في الذهن ومن ثمه يقال للسلوب والأعدام موجودات ذهنية ومن هذا القبيل ايضاً المستقبلات المتصورة في الذهن - و باعتبار كون هذه الامور موجودات تُعتبَر خيرات فتنزع اليها الارادة و بهذا المعنى قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ « الخلوُّ عن الشر يُعتبَر خيراً »

الفصلُ الثاني

في ان الارادة هل تتعلق بالغاية فقط او بما الى الغاية ايضاً

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة لاتتعلق بما الى الغاية بل بالغاية

فقط فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ «الارادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق بما الى الغاية

٢ وايضاً ان الامور المتغايرة في الجنس تجعل لها في النفس قوى متغايرة كما في الخلقيات ك ٦ ب ١ والغاية وما اليها متغايران في جنس الخير لان الغاية خيرٌ محمودٌ او مستلذٌ فهي داخلةٌ في جنس الكيف او في جنس الفعل او الانفعال وما الى الغاية يقال له خيرٌ مفيدٌ فهو داخلٌ في جنس المضاف كما في الخلقيات ك ١ ب ٦ . فاذاً اذا تعلقت الارادة بالغاية فليست تتعلق بما الى الغاية

٣ وايضاً ان الملكات تعادل القوى لكونها كمالات لها . وفي الملكات التي يقال لها صنائع عملية ترجع الغاية الى غير ما يرجع اليه ما الى الغاية كما ان استعمال السفينة الذي هو غايتها يرجع الى الملاحة وصنعها الذي لاجل غايتها يرجع الى السفانة . فاذاً لما كانت الارادة تتعلق بالغاية لم تكن تتعلق بما الى الغاية

لكن يعارض ذلك ان شيئاً في الاشياء الطبيعية يقطع الاوساط ويبلغ الى المنتهى بقوةٍ واحدة . وما الى الغاية اوساط يُبلَغ بها الى الغاية كما يُبلَغ الى المنتهى فاذاً اذا كانت الارادة تتعلق بالغاية فهي تتعلق بما الى الغاية ايضاً

والجواب ان يقال قد تُطلق الارادة على القوة التي بها نريد وقد تُطلق على فعل الارادة فان اردنا بها المعنى الاول فهي تتناول الغاية وما الى الغاية لان كل قوة تتناول ما يوجد فيه حقيقة موضوعها باي وجهٍ كان كما يتناول البصر كل ما يشترك في اللون باي وجهٍ كان وحقيقة الخير الذي هو موضوع قوة الارادة ليست موجوداً في الغاية فقط بل في ما الى الغاية ايضاً . وان اردنا بها المعنى الثاني فهي انما تتعلق حقيقةً بالغاية فقط لان كل فعلٍ مشتقٍ من قوةٍ يدل على مطلق فعل تلك القوة كما يدل التعقل على مطلق فعل العقل . وفعل القوة المطلق انما يتعلق بما هو موضوعها بالذات . وما هو خيرٌ ومرادٌ لذاته انما هو الغاية

فالارادة اذن انما تتعلق حقيقةً بالغاية واما ما الى الغاية فليس خيرًا او مرادًا لذاته بل لنسبته الى الغاية · فالارادة اذن لا تنحو اليه الأ من حيث تنحو الى الغاية فاذًا ما تريده فيه انما هو الغاية كما ان التعقل ايضًا لا يتعلق حقيقةً الا بما يُعلَم بذاته وهو المبادئ واما ما يُعلَم بالمبادئ فليس يقال انه يُعقَل الا من حيث تعتبر فيه المبادئ لان حكم الغاية في المشتهيات لحكم المبدإ في المعقولات على ما في الخلقيات ك ٧ ب ٨ ·

اذًا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الارادة بمعنى مطلق فعل الارادة لا بمعنى القوة

وعلى الثاني بان الاشياء التي هي متغايرة في الجنس ومتكافئة في النسبة يُجعَل لها قوى متغايرة كما يُجعَل السمع والبصر للصوت واللون اللذين هما جنسان من المحسوسات متغايران · والمفيد والمحمود ليسا متكافئين في النسبة بل احدهما يقال لنفسه والآخر للآخر وما كان كذلك فانه يرجع دائمًا الى قوةٍ واحدة بعينها كما تشعر القوة الباصرة باللون و بالضوء الذي به يُرى اللون

وعلى الثالث بانه ليس كل ما تتغاير به الملكة تتغاير به القوة فان الملكات هي ترجح القوى الى افعالٍ خاصة · ومع ذلك فكل صناعة عملية تنظر في الغاية وفي ما الى الغاية فالملاحة تعتبر الغاية في ما تفعله وما الى الغاية في ما تأمر به وبعكسها السفانة فهي تعتبر ما الى الغاية في ما تفعله والغاية في ما توجه اليه ما تفعله · وايضًا في كل صناعة عملية غايةٌ خاصةٌ وشيءٌ الى الغاية يختص بتلك الصناعة

ألفصلُ الثالثُ

في ان الارادة هل تتحرك بفعلٍ واحدٍ الى الغاية وما اليها

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك بفعلٍ واحدٍ الى

الغاية وما اليها فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ « حيثما كان واحدٌ لاجل آخر فهناك واحدٌ فقط » والارادة لا تريد ما الى الغاية الا لاجل الغاية فهي اذن تتحرك اليهما بفعلٍ واحدٍ

٢ وايضاً ان الغاية هي سبب ارادة ما اليها كما ان النور هو سبب رؤية الالوان· والنور واللون يُريان بفعلٍ واحدٍ· فالارادة اذن تريد الغاية وما اليها بحركةٍ واحدةٍ

٣ وايضاً ان الحركة الطبيعية التي تقطع الاوساط وتبلغ الى المنتهى واحدة بعينها· ونسبة ما الى الغاية اليها كنسبة الاوساط الى المُنتهى· فالارادة اذن تتوجه بحركة واحدة الى الغاية وما اليها

لكن يعارض ذلك ان الافعال تتغاير بتغاير الموضوعات· والغاية وما اليها مما يقال له خيرٌ مفيدٌ خيران متغايران في النوع· فالارادة اذن لا تتحرك اليهما بفعلٍ واحدٍ

والجواب ان يقال لما كانت الغاية مرادةً لنفسها وما الى الغاية من حيث هو هو ليس مراداً الاّ لاجل الغاية كان من الواضح انهُ يجوز توجه الارادة الى الغاية من حيث هي هي دون ان تتوجه الى ما الى الغاية الا انهُ لا يجوز توجهها الى ما الى الغاية من حيث هو هو دون ان تتوجه الى الغاية· فالارادة اذن تتوجه الى الغاية على نحوين احدهما مطلقاً وباعتبار الغاية في نفسها والثاني باعتبار ارادة ما الى الغاية· وواضحٌ ان الحركة التي بها تتوجه الارادة الى الغاية باعتبار كونها علةً لارادة ما اليها والى ما الى الغاية واحدةٌ بعينها واما الفعل الذي بهِ تتوجه الى الغاية مطلقاً وقد يكون متقدماً بالزمان فمغايرٌ للفعل الذي بهِ تتوجه الى ما الى الغاية وذلك كما لو اراد انسان الصحة اولاً ثم نظر في كيفية حصولهِ عليها فاراد استدعاء الطبيب ليشفيه ومثل هذا ايضاً يعرض في العقل· فان

عاقلاً يعقل اولاً المبادىء في انفسها ثم يعقلها في النتائج من حيث يصدِّق بالنتائج بسبب المبادئ

اذا اجيب على الاول بان هذه الحجة تنهض باعتبار توجه الارادة الى الغاية من حيث هي علةٌ لارادة ما اليها

وعلى الثاني بانه كلما رؤي اللون رؤي النور ايضاً بفعلٍ واحدٍ فيهما لكن قد يرى النور دون ان يرى اللون · فكذا ايضاً كلما اراد مريد ما الى الغاية اراد الغاية ايضاً بفعلٍ واحدٍ ولا يُعكس

وعلى الثالث بانه عند اجراء الفعل يعتبر الى الغاية بمنزلة الاوساط والغاية بمنزلة المنتهى وكما ان الحركة الطبيعية قد تقف في الوسط ولا تبلغ الى المُنتهى كذلك قد يفعل فاعلٌ ما الى الغاية دون ان يدرك الغاية · واما عند الارادة فالامر بالعكس لان الارادة تتأدى بالغاية الى ارادة ما الى الغاية كما يتأدى العقل ايضاً الى النتائج بالمبادئ التي يقال لها الحدود الوسطى ولذا فقد يعقل العقل الحد الاوسط دون ان ينتقل منه الى النتيجة وكذا الارادة قد تريد الغاية دون ان تنتقل الى ارادة ما الى الغاية

واما ما أُوردَ في المعارضة فالجواب عليهِ ظاهرٌ مما تقدم في الفصل الآنف لان المفيد والمحمود ليسا نوعين من الخير منقسمين على وجهِ التكافؤ بل احدهما يقال لنفسهِ والآخر للآخر فيجوز من ثمه ان يتوجه فعل الارادة الى احدهما دون ان يتوجه الى الآخر ولا يُعكس

المبحثُ التاسعُ

في محرك الارادة — وفيهِ ستة فصول

ثم يجب النظر في محرك الارادة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — اني ان

الارادة هل تتحرك من العقل — ٢ هل تتحرك من الشوق الحسي — ٣ هل تحرك الارادة نفسها — ٤ هل تتحرك من مبدإ خارج — ٥ هل تتحرك من الجرم السماوي — ٦ هل تتحرك من الله فقط من جهة الخارج

ألفصلُ الأولُ

في ان الارادة هل تتحرك من العقل

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الارادة لا تتحرك من العقل فقد قال اوغسطينوس في شرح قوله في مز ١١٨: اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكام عدلك: ما نصه « يطير العقل اولاً فيلحقه شوقٌ بطيءٌ او لا يلحقه شوقٌ اصلاً نعلم الخير ولا يروق لنا ان نفعله » ولو كانت الارادة تتحرك من العقل لم يكن الامر كذلك لان حركة المتحرك تتبع تحريك المحرك . فالعقل اذن لا يحرك الارادة

٢ وايضاً ان نسبة العقل الى الارادة نسبة مُظهِر المشتهَى لها كما يُظهِر الوهم المشتهَى للشهوة الحسية . والوهم باظهار المشتهَى لا يحرك الشهوة الحسية بل قد تكون حالنا بالنسبة الى ما نتوهمه كحالنا بالنسبة الى ما يبدو لنا في الصورة المنقوشة مما لا يحركنا كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٤ . فكذا العقل ايضاً لا يحرك الارادة

٣ وايضاً ليس شيءٌ واحدٌ بعينه محركاً ومتحركاً باعتبارٍ واحدٍ . والارادة تحرك العقل لاننا نعقل متى اردنا . فالعقل اذن لا يحرك الارادة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ « المشتهَى المعقول محرك غير متحرك والارادة محركٌ متحركٌ »

والجواب ان يقال انما يحتاج شيءٌ الى ان يتحرك من آخر من حيث هو بالقوة الى كثير لان ما بالقوة لا بد ان يخرج الى الفعل بما بالفعل وهذا هو المراد بالتحريك وكون قوة نفسانية بالقوة الى امور مختلفة يحدث على ضربين احدهما ان تكون

بالقوة الى الفعل او عدمه والثاني ان تكون بالقوة الى فعل هذا او ذاك كما ان البصر قد يرى وقد لا يرى وقد يرى الابيض وقد يرى الاسود فهي اذن تحتاج الى محرك في كليهما اي في مزاولة الفعل اي استعماله وفي تخصيصه والاول من جهة الفاعل الذي قد يكون فاعلاً وقد لا يكون فاعلاً والثاني من جهة الموضوع الذي باعتباره يختلف الفعل · وتحريك الفاعل يصدر عن فاعل ما ولما كان كل فاعل انما يفعل لغاية كما مرَّ بيانه في مب ١ ف ٢ كان مبدأ هذا التحريك من الغاية ومن ثم كانت الصناعة التي ترجع اليها الغاية تحرك بامرها الصناعة التي يرجع اليها ما الى الغاية كما تأمر الملاحةُ السفانةَ على ما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٥ · والخير المطلق المتضمن حقيقة الغاية هو موضوع الارادة فهي من هذه الجهة تحرك سائر قوى النفس الى افعالها اذ اننا نستعمل سائر القوى متى اردنا فان غاياتها وكمالاتها خيرات جزئية مندرجة تحت موضوع الارادة · ومن شأن الصناعة او القوة التي ترجع اليها الغاية الكلية ان تحرك الى الفعل الصناعة او القوة التي ترجع اليها الغاية الجزئية المندرجة تحت تلك الغاية الكلية كما ان قائد العسكر الموكول اليه النظر في خيره العام اي ترتيبه باسره يحرك بامره احد العُرفاء الموكول اليه ترتيب فرقةٍ منه · والموضوع يحرك بتخصيص الفعل على طريقة المبدإ الصوري الذي منه يستمد الفعل في الاشياء الطبيعية حقيقته النوعية كما يستمد التسخين حقيقته النوعية من الحرارة والمبدأ الصوريّ الاول هو الموجود والحق الكلي الذي هو موضوع العقل ولهذا كان العقل يحرك الارادة بهذا الضرب من التحريك من حيث يقدم لها موضوعها

اذاً اجيب على الاول بانه ليس قضية كلام اوغسطينوس ان العقل لا يحرك بل انه لا يحرك بالضرورة

وعلى الثاني بانه كما ان توهُّم الصورة دون اعتبار النافع او الضار لا يحرك

الشهوة الحسية كذلك تصور الحق دون اعتبار الخير المُشتهَى لايحرك الارادة ومن ثم قيل في كتاب النفس ٣ م ٤٦ وما يليه ان العقل النظري لايحرك بل انما يحركُ العقلُ العمليُّ

وعلى الثالث بان الارادة تحرك العقل باعتبار مزاولة الفعل لان الحق الذي هو كمال العقل خيرٌ جزئيٌّ مندرجٌ تحت الخير الكلي واما باعتبار تخصيص الفعل الذي يحصل من جهة الموضوع فالعقل يحرك الارادة لان الخير ايضاً يُتصوَّر بحقيقةٍ خاصة مندرجة تحت حقيقة الحق الكلية وبهذا يتضح ان ليس في ذلك شيءٌ واحدٌ بعينه محركاً ومتحركاً باعتبارٍ واحدٍ

ألفصلُ الثاني

في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الحسي

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع تحرك الارادة من الشوق الحسي لان المحرك والفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ والشوق الحسي ادنى من الارادة التي هي شوقٌ عقليٌّ كما ان الحس ادنى من العقل . فالشوق الحسي اذن لايحرك العقل

٢ وايضاً يستحيل صدور أثر كليٍ عن قوة جزئية والشوق الحسي قوةٌ جزئية لكونه يلحق الادراك الحسي الجزئي فيستحيل ان تصدر عنه حركة الارادة التي هي كلية من حيث تلحق الادراك العقلي الكلي

٣ وايضاً ليس بين المحرك والمتحرك نسبةٌ متكررة بحيث يكون كلٌّ منهما محركاً للآخر كما في الطبيعيات ك ٨ م ٤٠ والارادة تحرك الشوق الحسي من حيث هو خاضعٌ للنطق . فهو اذن لايحرك الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في يع ١ : ١٤ « كل انسان تكون تجربته باجتذاب شهوته وتملقها له » واجتذاب الشهوة انما يكون بتحرك الارادة من الشوق الحسي

الذي هو محل الشهوة . فالشوق الحسي اذن يحرك الارادة

والجواب ان يقال ان ما يُدرَك تحت اعتبار الخير والملائم يحرك الارادة بطريقة الموضوع كما تقدم في الفصل الانف واعتبار شيء خيرًا وملائمًا يعرض من امرين من حالة ما يُعرَض ومن حالة ما يُعرَض عليهِ لان الملائم يقال بالاضافة فيتوقف على كلا الطرفين ومن ثمه كان الذوق المختلف الاستعداد لا يقبل شيئًا على انهُ ملائم وعلى انه غير ملائم على نحو واحدٍ بعينه وعليهِ قول الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب٥ « كلٌ يرى الغاية على حسب حالتهِ » ولا يخفى ان حالة الانسان تتغير بانفعال الشوق الحسي ولذلك قد يرى الانسان وهو في حال انفعالٍ ملائمًا ما لا يراه كذلك في غير تلك الحال كما قد يرى الغضبان خيرًا ما لا يراه كذلك الحليم و بهذا الاعتبار يحرك الشوق الحسي الارادة من جهة الموضوع

اذًا اجيب على الاول بان ما هو اشرف مطلقًا وفي نفسه لا يمتنع ان يكون اضعف باعتبارٍ ما والارادة اشرف مطلقًا من الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي اعلى منها في من استولى عليه الانفعال باعتبار خضوعهِ للانفعال

وعلى الثاني بان افعال الناس وانتخاباتهم انما تتعلق بالجزئيات ولذا كان للشوق الحسي من حيث هو قوةٌ جزئيةٌ قوةٌ عظيمة على جعل الانسان مستعدًا لان يرى شيئًا من الجزئيات على حالٍ او اخرى

وعلى الثالث بان النطق الذي هو محل الارادة يحرك القوة الغضبية والشهوانية بامرهِ لكن ليس برئاسةٍ قاهرة كما يتحرك العبد من السيد بل برئاسة ملكية اي سياسية كما يُساس الناس الاحرار من الامير مع قدرتهم على الخروج عليه كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٣ وعلى هذا فالغضبية والشهوانية يجوز ان تحركا الارادة الى عكس ما يأمر بهِ النطق وهكذا لا يمتنع ان تحرك الارادة منهما احيانًا

ألفصلُ الثالثُ

في ان الارادة هل تحرك نفسها

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الارادة لا تحرك نفسها لان كل محرك من حيث هو كذلك موجود بالفعل وما يتحرك موجودٌ بالقوة لان الحركة فعل موجودٍ بالقوة من حيث هو كذلك · وليس شيءٌ واحدٌ بعينه موجوداً بالقوة وبالفعل باعتبارٍ واحدٍ · فاذاً ليس شيءٌ يحرك نفسه · فيستحيل اذن تحريك الارادة لنفسها

٢ وايضاً ان المتحرك يتحرك الى حضرة المحرك والارادة حاضرة عند نفسها دائماً فلو كانت تحرك نفسها لكانت تتحرك دائماً وهذا بيّن البطلان

٣ وايضاً ان الارادة تتحرك من العقل كما مرَّ في ف ١ فلو كانت تحرك نفسها لتحرك شيءٌ واحد بعينه دفعةً واحدة من محركين بالمباشرة وهذا باطلٌ في ما يظهر · فالارادة اذن لا تحرك نفسها

لكن يعارض ذلك ان الارادة هي ربة فعلها وفي قدرتها ان تريد وان لا تريد وهذا يمتنع لو لم يكن في قدرتها ان تحرك نفسها الى الارادة · فهي اذن تحرك نفسها

والجواب ان يقال من شأن الارادة ان تحرك سائر القوى باعتبار الغاية التي هي موضوع الارادة كما تقدم في ف ١ وحكم الغاية في المشتهيات كحكم المبدإ في المعقولات كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٢ ولا يخفى ان العقل بادراكه المبدأ يخرج نفسه من القوة الى الفعل بالنظر الى ادراك النتائج وبذلك يحرك نفسه فكذا الارادة بارادتها الغاية تحرك نفسها الى ارادة ما الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان الارادة لا تحرك وتتحرك باعتبارٍ واحدٍ فلا تكون بالفعل وبالقوة باعتبارٍ واحدٍ لكنها باعتبار ارادتها الغاية بالفعل تخرج نفسها من القوة الى الفعل بالنظر الى ما الى الغاية حتى تريده بالفعل

وعلى الثاني بان قوة الارادة حاضرة عند نفسها بالفعل دائمًا واما فعل الارادة الذي به تريد الغاية احيانًا فليس حاصلاً عندها دائمًا وهي انما تحرك نفسها بهذا الاعتبار · فلا يلزم اذن كونها تحرك نفسها دائمًا

وعلى الثالث بان الارادة لا تحرك من العقل ومن نفسها على نحو واحد بل تحرك من العقل باعتبار الموضوع ومن نفسها باعتبار مزاولة الفعل بالنظر الى الغاية

ألفصلُ الرَّابعُ

في ان الارادة هل تتحرك من مبدا خارج

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الارادة لا تحرك من شيءٍ خارجٍ لان حركتها ارادية · ومن حقيقة الارادي ان يكون صادرًا عن مبدإٍ داخلٍ كما ان ذلك من حقيقة الطبيعي ايضًا · فاذًا لا تصدر حركة الارادة عن شيءٍ خارجٍ

٢ وايضًا يستحيل قسر الارادة كما مرَّ بيانه في مب ٦ ف٤ · والقسري ما كان مبدؤه خارجًا · فيستحيل اذن تحرك الارادة من شيءٍ خارجٍ

٣ وايضًا ما يكفي لتحريكه محركٌ واحدٌ فلا يحتاج الى محركٍ آخر · والارادة تكفي لتحريك نفسها · فلا تحرك اذن من شيءٍ خارجٍ

لكن يعارض ذلك ان الارادة تحرك من الموضوع كما مرَّ في ف١ · ويجوز ان يكون موضوع الارادة امرًا خارجًا معروضًا على الحس · فيجوز اذن ان تحرك من شيءٍ خارجٍ

والجواب ان يقال اذا اعتُبِرَ تحرك الارادة من الموضوع فلا مراء في جواز تحركها من شيءٍ خارجٍ واذا اعتُبِرَ تحركها من جهة مزاولة الفعل فلا بد ايضًا من القول بانها تحرك من مبدإٍ خارجٍ لان كل ما يفعل تارةً بالفعل وتارةً بالقوة لا بد ان يتحرك من محركٍ ما ومعلومٌ ان الارادة تبدأ ان تريد شيئًا بعد ان كانت لا تريده فلا بد اذن من محركٍ يحركها لارادته وقد مرَّ في الفصل الآنف

انها تحرك نفسها من حيث انها بارادتها الغاية تؤدي بنفسها الى ارادة ما الى الغاية وهذا لايمكن ان تفعله الا بعد التروي لانه متى اراد مريضٌ الشفاء يأخذ بالتفكر في طريقة التوصل اليهِ فيؤدي بهِ تفكره الى ان يرى ذلك ممكناً بواسطة الطبيب فيريده الا انه لما لم يكن قد اراد الشفاء بالفعل دائماً فلاً بد ان يكون ابتداء ارادته اياه مسبباً عن محركٍ على ان الارادة ولو كانت تحرك نفسها فلا بدّ ان يكون فعلها هذا الحاصل بالتروي صادراً عن ارادةٍ سابقة والتسلسل هنا مستحيلٌ فلا بد اذن من القول بان الارادة انما تُصدِر حركتها الاولى بتحريك محركٍ خارجٍ كما انتج ذلك ارسطو في بعض المواطن من خلقياته

اذاً اجيب على الاول باننا لاتنكر ان من حقيقة الارادي ان يكون صادراً عن مبدإٍ داخلٍ الا ان هذا المبدأ الداخل لايجب ان يكون المحرك الاول الغير المتحرك من آخر فاذاً وان كان مبدأ الحركة الارادية القريب داخلاً الا ان مبدأها الاول خارجٌ كما ان مبدأ الحركة الطبيعية الاول خارجٌ وهو ما يحرك الطبيعة

وعلى الثاني بانه ليس يكفي لحقيقة القسري ان يكون مبدؤهُ خارجاً بل يجب ان يزاد على ذلك ان لايكون المقسور مساعداً عليهِ بوجهٍ وهذا لا يحدث عند ما تُحرك الارادة من خارجٍ لانها هي التي تريد وان كانت متحركة من آخر. وانما تكون هذه الحركة قسرية لو كانت مضادة لحركة الارادة وهذا مستحيل هنا للزوم كون شيء واحدٍ بعينه مريداً وغير مريدٍ

وعلى الثالث بان الارادة تكفي لتحريك نفسها الى شيء ما وفي رتبتها اي من حيث هي فاعلٌ قريب. ولكنها لاتقدر ان تحرك نفسها الى جميع الاشياء كما مرَّ بيانه في جرم الفصل فلا بد اذن ان تُحرك من آخر على انه المحرك الاول

ألفصلُ الخامسُ

في ان الارادة هل تتحرك من الجرم السماوي

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الارادة الانسانية تتحرك من الجرم السماوي لان جميع الحركات المختلفة والمركبة تعلَّل بالحركة البسيطة التي هي حركة الفلك كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٦ والحركات الانسانية مختلفة ومركبة لابتدائها بعد ان لم تكن · فهي اذن تعلَّل بحركة الفلك التي هي بسيطة في طبعها

٢ وايضاً ان الاجسام السافلة تتحرك بالاجسام العالية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ · وحركة الجسم الانساني الصادرة عن الارادة لا يجوز تعليلها بحركة الفلك ما لم تتحرك منه الارادة ايضاً · فالفلك اذن يحرك الارادة الانسانية

٣ وايضاً ان المنجمين برعايتهم الاجرام السماوية ينبئون بامور صحيحة تتعلق بالافعال الانسانية المستقبلة الحاصلة عن الارادة · وهذا يمتنع لو كانت الاجرام السماوية لا تقدر ان تحرك الارادة الانسانية · فاذاً الارادة الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست الاجرام السماوية عللاً لافعالنا » · ولو كانت الارادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية لكانت هذه الاجرام عللاً للافعال الانسانية · فالارادة اذن لا تتحرك من الاجرام السماوية

والجواب ان يقال من الواضح ان الارادة يجوز ان تتحرك من الاجرام السماوية باعتبار تحركها من الموضوع الخارجي اي من حيث ان الاجسام الخارجية التي عند شعور الحس بها تحرك الارادة حتى ان آلات القوى الحسية ايضاً خاضعة لحركات

الاجرام السماوية واما باعتبار تحركها من فاعل خارج لمزاولة الفعل فذهب بعض ايضاً الى ان الاجرام السماوية تؤثر بالذات في الارادة الانسانية الا ان هذا محال لان محل الارادة النطق كما في كتاب النفس ٣م ٤٢ والنطق قوة نفسانية غير مقيدة بآلة جسمانية فالارادة اذن قوة مجردة من كل وجه وروحانية محضة وواضح ان ليس يقدر جسم ان يفعل في شيء روحاني بل بالعكس لان الاشياء الروحانية والمجردة اشد واعم قدرة من كل شيء جسمي فيستحيل اذن ان يؤثر الجسم السماوي بالذات في العقل او في الارادة ولذا لما روى ارسطو في كتاب النفس ٢م ١٥٠ مذهب القائلين بان «الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم ابو الناس والآلهة» (اي المشتري الذي يراد به السماء باسرها) اسند هذا القول الى الذين لا يفرقون بين العقل والحس لان جميع القوى الحسية لكونها افعال الآلات الجسمانية يجوز تحركها من الاجرام السماوية بالعرض اي بتحرك الاجسام التي هي افعالها الا انه لما كان الشوق العقلي يتحرك على نحو ما من الشوق الحسي كما مر في ف٢ كانت حركة الاجرام السماوية تؤثر في الارادة تبعاً اي من حيث يعرض للارادة ان تتحرك بانفعالات الشوق الحسي

اذاً اجيب على الاول بان ما في الارادة الانسانية من الحركات المركبة يعلل بعلة بسيطة اعلى من العقل والارادة ومثل هذه العلة لا يجوز ان تكون جسماً بل يجب ان تكون جوهراً مجرداً عالياً فليس يجب اذن تعليل حركة الارادة بحركة السماء

وعلى الثاني بان الحركات الجسمانية الانسانية انما تعلل بحركة الجسم السماوي من حيث يحصل للآلات استعداد للحركة على نحو ما من تأثير الاجرام السماوية ومن حيث ان الشوق الحسي ايضاً يتحرك بتأثير الاجرام السماوية ثم من حيث ان الاجسام الخارجة تتحرك بحسب حركة الاجرام السماوية التي من التقائها تأخذ

الارادة ان تريد شيئاً كما ياخذ الانسان عند حصول البردان يريد ايقاد النار الا ان هذا التحريك للارادة يحصل من جهة الموضوع المعروض عليها من الخارج لا من جهة الغريزة الداخلة

وعلى الثالث بان الشهوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية كما مرّ في ف٢ وق ١ مب٨٠ و٨١ فلا يمتنع اذن ان يحصل لبعضٍ بتأثير الاجرام السماوية استعدادٌ للغضب او الشهوة او نحو ذلك من الانفعالات كما ان المزاج الطبيعي ايضاً يؤثر في استسلام اكثر الناس للانفعالات التى انما يقاومها الحكماء فقط ولذا كان ما يُنبأ بهِ من افعال الناس قبل حدوثها بناءً على مراقبة الاجرام الفلكية يصدق في الغالب الا ان الحكيم يتسلط على الكواكب كما قال بطليموس في كتابه الموسوم بمئة كلمة اي لانه بمقاومة الانفعالات يمنع بالارادة المختارة والغير الخاضعة بوجهٍ للحركة الفلكية آثار الاجرام السماوية · او يقال ما قالهُ اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب١٧ «لابد من القول بانه متى قال المنجمون اموراً صادقة فانما يقولونها بقوة غريزةٍ خفيةٍ جدًّا تنفعل منها العقول البشرية مع جهلها اياها ومتى قُصِدَ بذلك خداع الناس كان من فعل الارواح الخادعة»

الفصلُ السادس

في ان الارادة هل لا تتحرك من مبدإٍ خارجٍ غير الله

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك من مبدإٍ خارجٍ غير الله لان من شأن الادنى ان يتحرك مما هو اعلى منه كما تتحرك الاجرام السفلية من الاجرام العلوية · ويوجد من دون الله شيءٌ أعلى من ارادة الانسان وهو الملاك · فيجوز اذن ان تتحرك الارادة من الملاك ايضاً وهو مبدأ خارجٌ

٢ وايضاً ان فعل الارادة لاحقٌ لفعل العقل · وعقل الانسان ليس يتوجه الى فعلهِ من الله فقط بل من الملائكة ايضاً باناراتهم كما قال ديونيسيوس في الاسماء

الالهية ب ٤ مقا١ و٦ فكذا الارادة ايضاً

٣وايضاً ليس الله علة الا للخيرات كقوله في تك ١:١ ٣١«رأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسنٌ جداً» ولو كانت الارادة لا تحرك الا من الله فقط لما كانت تحرك اصلاً الى الشر مع انها هي مصدر الاثم وصلاح السيرة كما قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ٢ ب٩

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل٢ : ١٣ « ان الله هو الذي يعمل فينا الارادة والعمل»

والجواب ان يقال ان حركة الارادة داخلية كالحركة الطبيعية والشيء الطبيعي وان جاز ان يتحرك مما ليس لطبيعته الا ان الحركة الطبيعية لا يجوز صدورها الا عما هو علةٌ للطبيعة على نحوٍ ما فان الحجر يتحرك صعَداً من الانسان الذي ليس علة لطبيعته الا ان هذه الحركة ليست طبيعية للحجر واما حركته الطبيعية فلا تصدر الاّ عما هو علة لطبيعته ومن ثم قيل في الطبيعيات ك٨م ٢٩ وما يليه «ان المولّد يحرك بالحركة المكانية الاجسام الثقيلة والخفيفة » وعلى هذا يجوز ان يتحرك الانسان ذو الارادة ممن ليس علةً له لكن يستحيل ان تصدر حركته الارادية عن مبدإٍ خارج ليس علة للارادة ولا يجوز ان يكون علة للارادة غير الله وهذا واضح من وجهين اولاً من كون الارادة قوةً للنفس الناطقة الصادرة بالابداع عن الله وحده كما مرَّ في ق ١ ف٢ و٣ وثانياً من كون الارادة متوجهة الى الخير الكلي فلا يجوز اذن ان يكون علةً لها الا الله الذي هو الخير الكلي وكل خير سواه فانما يقال بالمشاركة وهو خير جزئي والعلة الجزئية لا تمنحُ الميل الكلي ولهذا يستحيل صدور الهيولى الاولى التي بالقوة الى جميع الصور عن فاعلٍ جزئي

اذاً اجيب على الاول بان الملاك ليس اعلى من الانسان بحيث يكون علة لارادته كما ان الاجرام العلوية علةٌ للصور الطبيعية اللاحق لها ما للاجسام

الطبيعية من الحركات الطبيعية

وعلى الثاني بان عقل الانسان انما يحرك من الملاك من جهة الموضوع الذي يُعرَض عليه بقوة النور الملكي وبهذا المعنى يجوز ايضاً تحرك الارادة من مخلوق خارج كما مرَّ في ف ٤

وعلى الثالث بان الله يحرك ارادة الانسان باعتبار كونه المحرك الكلي الى موضوع الارادة الكلي وهو الخير ومن دون هذا التحريك الكلي لا يقدر الانسان ان يريد شيئاً وهو يرجح نفسه بالعقل الى ارادة هذا الخير او ذاك مما هو خيرٌ حقيقيٌّ او ظاهريٌّ على ان الله قد يحرك بعض الناس على وجهٍ مخصوصٍ الى ارادة خيرٍ جزئي بعينه كمن يحركهم بالنعمة على ما سيأتي بيانه في مب ١٠٩ و١١٢

المبحثُ العاشرُ

في كيفية تحرك الارادة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في كيفية تحرك الارادة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع — ٢ هل تتحرك بالضرورة من موضوعها — ٣ هل تتحرك بالضرورة من الشوق الادنى — ٤ هل تتحرك بالضرورة من المحرك الخارج الذي هو الله

الفصلُ الاولُ

في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع

يُتخطَّى الى الاولِ بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك الى شيء بالطبع لان الفاعل الطبيعي قسيمٌ للفاعل الارادي كما يتضح من كتاب الطبيعيات ٢ م٤٩ فالارادة اذن لا تتحرك الى شيء بالطبع

٢ وايضاً ان الشيء الطبيعي دائم في محله كدوام الحرارة في النار · وليس في الارادة حركة دائمة · فاذاً ليس في الارادة حركة طبيعية

٣ وايضاً ان الطبيعة محدودة الى واحدٍ والارادة تتعلق بالمتقابلات · فهي اذن لا تريد شيئاً بالطبع

لكن يعارض ذلك ان حركة الارادة تابعة لفعل العقل · والعقل يعقل بعض الاشياء طبعاً · فالارادة اذن تريد بعض الاشياء طبعاً

والجواب ان يقال تطلق الطبيعة على غير واحدٍ كما قال بوئيسيوس والفيلسوف الاول في كتاب الطبيعتين والثاني في الالهيات ك ٥ م ٥ فقد تطلق على المبدإ الداخلي في المتحركات وهي حينئذٍ اما الهيولى او الصورة الهيولانية كما يتضح من الطبيعيات ك ٢ م ٤ وقد تطلق على كل جوهرٍ او كل موجودٍ وبهذا الاعتبار يقال طبيعيٌ لشيءٍ ما يلائمه باعتبار جوهرهِ وهو ما يحلُّ فيه بنفسه واما جميع الاشياء التي لا تحل بانفسها فتردُّ الى شيء اول حالّ بنفسهِ وعلى هذا المعنى يجب دائماً ان يكون المبدا في ما يلائم الشيء طبيعياً · وهذا ظاهرٌ في العقل فان مبادئ المعرفة العقلية معلومة بالطبع وكذا ايضاً مبدأ الحركات الارادية يجب ان يكون شيئاً مراداً بالطبع وهو مطلق الخير الذي تميل اليه الارادة طبعاً كما تميل كل قوةٍ طبعاً الى موضوعها والغاية القصوى التي حكمها في المشتهيات كحكم المبادئ الاولى البرهانية في المعقولات وكذا كل ما يلائم المريد بطبعه فاننا لا نشتهي بالارادة ما يرجع الى قوة الارادة فقط بل ما يرجع ايضاً الى كل قوةٍ بمفردها والى الانسان كله فالانسان اذن ليس يريد طبعاً موضوع الارادة فقط بل سائر ما يلائم القوى الأُخر ايضاً كمعرفة الحق الملائمة العقل والوجود والحيوة ونحوها مما يتعلق باستقلال الوجود الطبيعي وهذه الاشياء كلها مندرجه تحت موضوع الارادة من حيث هي خيراتٌ جزئية

اذًا اجيب على الاول بان مقابلة الارادة للطبيعة في القسمة من قبيل مقابلة علةٍ لاخرى فيها فمن الاشياء ما يُفعَل بالطبع ومنها ما يُفعَل بالارادة · وطريقة تأثير الارادة التي هي ربة فعلها مغايرة لطريقة تأثير الطبيعة التي هي محدودةٌ الى واحدٍ الا انه لما كانت الارادة حاصلة في طبيعةٍ ما كان من الضرورة ان تشترك من وجهٍ ما في طريقة الطبيعة كما تشترك العلة المتاخرة في ما للعلة المتقدمة والوجود الحاصل بالطبع متقدمٌ في كل شيء على فعل الارادة الحاصل بالارادة ومن ثم كانت الارادة تريد شيئًا بالطبع

وعلى الثاني بان ما كان في الاشياء الطبيعية طبيعيًا من حيث هو لاحق للصورة فقط فهو موجودٌ دائمًا بالفعل كوجود الحرارة دائمًا بالفعل في النار · واما ما كان طبيعيًا من حيث هو لاحقٌ الهيولى فليس يوجد دائمًا بالفعل بل يكون بالقوة فقط لان الصورة هي الفعل والهيولى هي القوة والحركة فعلُ موجودٍ بالقوة كما في الطبيعيات ك ٣ ولذلك فما يرجع الى الحركة او يلحقها في الاشياء الطبيعية ليس يوجد دائمًا بالفعل كما ان النار لا تتحرك دائمًا صعدًا بل متى كانت خارجًا عن حيزها وكذا الارادة التي انما تخرج من القوة الى الفعل متى ارادت شيئًا لا يجب ان تريد دائمًا بالفعل بل متى ترجحت الى شيء فقط واما ارادة الله التي هي فعلٌ صرفٌ فهي مريدة بالفعل دائمًا

وعلى الثالث بان الطبيعة يحاذيها دائمًا واحدٌ معادلٌ لها فالطبيعة الجنسية يحاذيها واحدٌ بالجنس والطبيعة النوعية يحاذيها واحدٌ بالنوع والطبيعة الشخصية يحاذيها واحدٌ بالشخص · ولما كانت الارادة قوة مجردة كالعقل كان يحاذيها بالطبع واحدٌ عامٌ وهو الخير كما يحاذي العقل ايضًا واحدٌ عامٌ وهو الحق او الموجود او نحو ذلك · على ان الخير العام يندرج تحت خيرات كثيرة جزئية ليست الارادة محدودة الى احدها

الفصلُ الثاني

في ان الارادة هل تتحرك بالضرورة من موضوعها

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك بالضرورة من موضوعها فان نسبة موضوعها اليها كنسبة المحرك الى المتحرك كما في كتاب النفس ٣م٥١ · ومتى كان المحرك كافياً حرك المتحرك بالضرورة· فيجوز اذن ان تتحرك الارادة من موضوعها بالضرورة

٢ وايضاً كما ان الارادة قوةٌ مجردةٌ كذلك العقل ايضاً · وموضوع كليهما كليٌّ كما مرَّ قريباً في الفصل الآنف· والعقل يتحرك من موضوعهِ بالضرورة · فالارادة اذن تتحرك ايضاً من موضوعها بالضرورة·

٣وايضاً كل ما يريدهُ مريدٌ فلا يعدو ان يكون غايةً اوشيئاً متوجهاً الى الغاية والمريد يريد الغاية بالضرورة في ما يظهر لانها بمنزلة المبدإ في النظريات وهو نصدِّق بهِ بالضرورة والغاية هي علة ارادة ما الى الغاية فيظهر ايضاً اننا نريد ما الى الغاية بالضرورة· فالارادة اذن تتحرك من موضوعها بالضرورة

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالمتقابلات كقول الفيلسوف في الالهيات ك ٩ : م٣ والارادة قوة نطقية لان محلها النطق كما في كتاب النفس ٣م٤٢ · فهي اذن تتعلق بالمتقابلات فلا تتحرك الى احدها بالضرورة

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين احدها باعتبار مزاولة الفعل والثاني باعتبار تخصيصه من جهة موضوعهِ فباعتبار الاول لا تتحرك الارادة من موضوعٍ بالضرورة لجواز ان لا يفتكر مفتكرٌ في موضوعٍ فلا يريده بالفعل واما باعتبار الثاني فتتحرك بالضرورة من بعض الموضوعات دون بعضٍ اذ لابد في تحرك القوة من موضوعها من اعتبار ما بهِ يحرك الموضوع الارادة· فان المرئي يحرك البصر باعتبار اللون المرئي بالفعل فمتى عُرِض اللون على البصر حركه بالضرورة

ما لم يتحول عنه وهذا يرجع الى مزاولة الفعل واما متى عُرِض على البصر شيء
ليس متلونًا بالفعل من جميع الوجوه ولكنه متلون بالفعل من وجهٍ وغير متلون بالفعل
من وجهٍ آخر لم يبصره البصر بالضرورة لجواز ان يتعلق بهِ من حيث لا يكون
متلونًا بالفعل فلا يبصره . وكما ان المتلون بالفعل هو موضوع البصر كذلك الخير
هو موضوع الارادة فمتى عُرِضَ على الارادة موضوعٌ هو خيرٌ كليٌّ ومن كل
وجهٍ توجهت اليه بالضرورة اذا زاولت فعل الارادة لامتناع ارادتها ما يقابله
واما متى عُرِض عليها موضوعٌ ليس خيرًا من كل وجهٍ فلا تتوجه اليه بالضرورة
ولما كان الخلو عن خيرٍ ما متضمنًا حقيقة عدم الخير كان ذلك الخير الذي هو كاملٌ
ومستجمع كل خيرٍ هو وحده الخير الذي يتعذر على الارادة ان لا تريده وهو
السعادة واما سائر الخيرات الجزئية فمن حيث تخلو عن خيرٍ ما يجوز اعتبار انها
ليست خيرات وبهذا الاعتبار يجوز ان ترفضها الارادة وان تقبلها لجواز تعلقها
بشيء واحدٍ بعينه باعتبارات مختلفة

اذًا اجيب على الاول بان المحرك الكافي لقوة ما انما هو الموضوع المتضمن من
كل وجهٍ حقيقة المحرك فان خلا عن هذه الحقيقة من وجهٍ لم يحرك بالضرورة
كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل انما يتحرك بالضرورة من الموضوع الذي هو حقٌّ دائمًا
و بالضرورة لا من الموضوع الذي يحتمل الصدق والكذب وهو الشيء الحادث
على قياس ما مر قريبًا في الخير

وعلى الثالث بان الغاية القصوى تحرك الارادة بالضرورة لكونها خيرًا كاملاً
ومثلها في ذلك ما يتوجه اليها مما يتعذر بدونه ادراكها كالوجود والحيوة ونحوهما
واما ما سوى ذلك مما يمكن ادراكها بدونه فليس يريده بالضرورة من يريد
الغاية كما ان من يصدق بالمبادئ لا يصدق ضرورة بالنتائج التي يمكن صدق

المبادئ بدونها

الفصلُ الثالثُ

في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة تُحرك من انفعال الشوق الحسي بالضرورة فقد قال الرسول في رو٧ :١٩« لان ما اريده من الخير لا اعمله بل ما لا اريده من الشر اياه اعمل » وانما قال ذلك بسبب الشهوة التي هي انفعالٌ فالارادة اذن تُحرك من الانفعال بالضرورة

٢وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب٥ «كلٌّ يرى الغاية على حسب حالته » وليس في قدرة الارادة ان تُجرد حالاً عن الانفعال . فاذاً ليس في قدرتها ان لا تريد ما يعطفها اليه الانفعال

٣ وايضاً ان العلة الكلية لا تتعلق بمعلولٍ جزئي الا بتوسط علةٍ جزئية ومن ثمه كان العقل الكلي لا يحرك الا بتوسط الحاكمة الجزئية كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨ ونسبة الارادة الى الشوق الحسي كنسبة العقل الكلي الى الحاكمة الجزئية فالارادة اذن لا تتحرك الى ارادة شيءٍ جزئي الا بتوسط الشوق الحسي . فاذاً متى نزع الشوق الحسي بانفعالٍ ما الى شيءٍ تعذر على الارادة ان تتحرك الى ضدهِ

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٤ :٧« سينقاد اليك شوقك وانت تسود عليه» فارادة الانسان اذن لا تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

والجواب ان يقال ان انفعال الشوق الحسي يحرك الارادة من حيث يحركها الموضوع اي من حيث يحمل الانفعال الانسان من وجهٍ ما على الحكم بان شيئاً ملائمٌ وخيرٌ مع انه لو تجرد عن الانفعال لم يحكم عليه بذلك كما تقدم في المبحث الآنف ف ٢ وتأثُّر الانسان بالانفعال على هذا الوجه يحدث على نحوين

احدهما بحيث يتقيد العقل الى حد ان يفقد الانسان الرشد كما يعرض لمن يصير مخبولاً او مجنوناً من شدة الغضب او الشهوة اومن اضطراب آخر جسماني لان هذه الانفعالات لاتعرض دون تغير جسماني وحكمه في ذلك حكم الحيوانات العجم التي تتبع بالضرورة سورة الانفعال لانه يفقد حركة العقل ويفقد بفقدها حركة الارادة ايضاً وقدلايفسد الانفعال العقل بالكلية بل يبقى مُطلَق الحكم في شيء ما وحينئذٍ يبقى شيء من حركة الارادة وبقدر ما يبقى العقل مطلقاً وغير خاضع للانفعال يكون ما يبقى من حركة الارادة مجرداً عن الميل الاضطراري الى ما يعطفه اليه الانفعال وعلى هذا فاما لايكون لارادة الانسان حركة بل يستولي عليه الانفعال وحده واما يكون لها حركة فلا تتبع الانفعال بالضرورة

اذاً اجيب على الاول بان الارادة وان تعذر عليها منع حركة الشهوة وهو المراد بقول الرسول « ما لا اريده من الشر اياه اعمل » اي اشتهيه الا انها تقدر ان لاتريد الاشتهاء او ان لاتنقاد للشهوة فلا تتبع حركة الشهوة بالضرورة

وعلى الثاني بان الانسان لكونهِ ذا طبيعتين عقلية وحسية فقد يصير على نحوٍ ما متشابهاً في نفسهِ كلها اما بانقياد الجزء الحساس للعقل انقياداً تاماً كما يحدث في ذوي الفضيلة او بغلبة الانفعال النفساني على العقل تماماً كما يعرض في المجانين . الا انه قد يحدث احياناً ان لاتكون غلبة الانفعال على العقل تامة بل يبقى للعقل شيء من القوة فيقدر الانسان حينئذٍ ان يدفع الانفعال تماماً او ان لاينقاد لهُ في الاقل لانه لما كان استعداده يختلف باختلاف جزأي نفسه كان في هذه الحالة يرى بعقلهِ شيئاً وبانفعالهِ شيئاً آخر

وعلى الثالث بان الارادة لاتتحرك من الخير الكلي المُدرَك بالعقل فقط بل من الخير المُدرَك بالحس ايضاً فهي تقدر اذن ان تتحرك الى خير جزئيٍ دون انفعال الشوق الحسي فقد نريد ونفعل اموراً كثيرة دون انفعالٍ بل بمجرد انتخاب

الشوق كما يظهر في من يقاوم عقلُهُ الانفعال

ألفصلُ الرّابعُ

في ان الارادة هل تتحرك من محركٍ خارجٍ اي من الله بالضرورة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك من الله بالضرورة لان كل فاعل تمتنع مقاومته يحرك بالضرورة. والله لعدم تناهي قدرته تمتنع مقاومته وعليه قوله في رو ٩: ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته» فهو اذن يحرك الارادة بالضرورة

٢ وايضاً ان الارادة تتحرك بالضرورة الى ما تريده بالطبع كما مرَّ في ف ١. وما يفعله الله في شيءٍ فهو طبيعيٌّ له كما قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٦ ب ٣. فالارادة اذن تريد بالضرورة كل ما تتحرك اليهِ من الله

٣ وايضاً ان الممكن ما ليس يلزم من وجودهِ محالٌ. وعدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليهِ يلزم عنهُ محالٌ للزوم عدم حصول أثرٍ لفعل الله. فيستحيل اذن عدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليه. فهي اذن تريده بالضرورة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ «الرب صنع الانسان في البدء وتركه في يد اختياره» فهو اذن لا يحرك ارادته بالضرورة

والجواب ان يقال ان العناية الالهية ليس من شأنها ان تفسد طبيعة الكائنات بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٣ فهي اذن تحرك كل شيءٍ بحسب حالهِ فالعلل الضرورية تتحرك بها الى اصدار معلولاتٍ ضرورية والعلل الحادثة تتحرك بها الى اصدار معلولاتٍ حادثة. ولما كانت الارادة مبدأً فعالاً غير محدودٍ الى واحدٍ ولكنه يتعلق بكثيرٍ على السواء كان الله يحركها لا بحيث تترجح بالضرورة الى واحدٍ بل بحيث تبقى حركتها حادثة غير ضرورية الا في ما تتحرك اليهِ بالطبع

اذاً اجيب على الاول بان الارادة الالهية لا تقتضي ان يصدر شيءٌ عما تحركه

فقط بل ان يصدر على النحو الملائم لطبيعة ما تحركه ايضاً ولذا كان تحرك الارادة اضطراراً لعدم ملاءمته طبيعتها اشدّ منافاةً للتحريك الالهي من تحركها اختياراً لملاءمته طبيعتها

وعلى الثاني بان ما يفعله الله في شيء انما يكون طبيعياً لهُ اذا كان يفعله الله فيه ليكون طبيعياً اذ انه يلائم شيءٌ شيئاً بحسبما يريد الله ان يلائمه · وليس يريد الله ان يكون كل ما يفعله في الاشياء طبيعياً لها كبعث الموتى مثلاً لكنه يريد ان يكون خضوع كل شيء للقدرة الالهية طبيعياً له

وعلى الثالث بانه اذا حرك الله الارادة الى شيء فيستحيل على هذا الفرض ان لاتتحرك الارادة اليهِ الا ان ذلك ليس مستحيلاً بالاطلاق فلا يلزم كون الارادة تتحرك من الله بالضرورة

أَلبحثُ الحادي عشَر

في التمتع الذي هو فعل الارادة — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في التمتع والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية — ٢ هل هو خاص بالخليقة الناطقة او مشترك بينها وبين الحيوانات العجم — ٣ هل هو خاص بالغاية القصوى — ٤ هل هو خاص بالغاية الحاصلة

أَلفصلُ الأَولُ

في ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان التمتع ليس فعل القوة الشوقية فقط اذ يظهر ان معناه (في اللاتينية وهو فيها fruitio) وهو فيها الاستثمار · والذي يجني ثمرة

الحيوة الانسانية التي هي السعادة هو العقل القائمة السعادة بفعله كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٨٠ فاذًا ليس التمتع فعل القوة الشوقية بل فعل العقل

٢ وايضاً ان لكل قوة غاية مخصوصة هي كمالها كما ان غاية البصر هي ادراك المرئي وغاية السمع قبول الاصوات وقس عليهما الباقي · وغاية الشيء ثمرته · فالتمتع اذن مشتركٌ بين جميع القوى وليس خاصاً بالقوة الشوقية

٣ وايضاً ان التمتع يُفهم تلذذاً · واللذة الحسية خاصةٌ بالحس الذي يتلذذ بموضوعه وكذا اللذة العقلية خاصةٌ بالعقل · فالتمتع اذن خاصٌ بالقوة المدركة لا بالقوة الشوقية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ وفي الثالوث ك ١٠ ب ١٠ « التمتع هو التعلق بشيء محبةً له لنفسه » والمحبة خاصةٌ بالقوة الشوقية فالتمتع اذن هو فعل القوة الشوقية

والجواب ان يقال يظهر ان اصل التمتع والثمرة (في اللاتينية) واحدٌ واحدهما مشتقٌ من الآخر وسيان عند غرضنا هنا ان يكون الاول مشتقاً من الثاني او العكس الا ان الاقرب في ما يظهر ان الأبين منهما هو الاسبق في الوضع وما كان اعظم محسوسية فهو ابين لنا فيظهر من ثم ان التمتع مشتقٌ من الاثمار المحسوسة · والثمرة المحسوسة هي آخر ما يُرجى من الشجرة وما يُجنى بالتلذذ ومن ذلك يظهر ان التمتع يرجع الى المحبة او اللذة المتعلقة بآخر ما يُرجى وهو الغاية · والغاية والخير موضوع القوة الشوقية فواضحٌ اذن ان التمتع هو فعل القوة الشوقية

اذًا اجيب على الاول بانه لا مانع من ان شيئاً واحداً بعينه يرجع الى قوًى مختلفة باعتبارات مختلفة فرؤية الله هي فعل العقل من حيث هي رؤيةٌ وهي موضوع الارادة من حيث هي خيرٌ وغايةٌ ومثلها في ذلك التمتع به · وهذه الغاية يدركها العقل من حيث هو قوة فاعلة والارادة من حيث هي قوة محركة الى

الغاية ومتمتعة بالغاية المُدرَكة

وعلى الثاني بان كمال سائر القوى وغايتها مندرجٌ تحت موضوع القوة الشوقية اندراج الخاص تحت العام كما مرَّ في مب ٩ف١ فاذاً كمال كل قوة وغايتها يرجع الى القوة الشوقية من حيث هو خيرٌ ولذا كانت القوة الشوقية تحرك سائر القوى الى غاياتها وهي تدرك الغاية بوصول كلٍ منها الى غايتها

وعلى الثالث بان اللذة تتضمن امرين ادراك الملائم وهذا يرجع الى القوة المدركة والرضى بما يُقدَّم على انه ملائم وهذا يرجع الى القوة الشوقية التي بها تستكمل حقيقة اللذة

ألفصلُ الثاني

في ان التمتع هل هو خاصٌ بالخليقة الناطقة او مشتركٌ بينها و بين الحيوانات العجم

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التمتع خاصٌ بالناس فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك١ ب ٣ و٢٢« نحن البشر نتمتع وننتفع »فالتمتع اذن غير مقدور لسائر الحيوانات

٢ وايضاً انَّ التمتع خاصٌ بالغاية القصوى . والحيوانات العجم متقاصرة عن الوصول الى الغاية القصوى . فهي اذن لا تتمتع

٣ وايضاً كما ان الشوق الحسي دون الشوق العقلي كذلك الشوق الطبيعي دون الحسي فلو كان للشوق الحسي تمتعٌ لجاز ان يكون ذلك للشوق الطبيعي ايضاً وهذا بيِّنُ البطلان اذ ليس لهُ لذةٌ فاذاً ليس للشوق الحسي تمتعٌ وهكذا لا يلائم التمتع الحيوانات العجم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠« لا تنقضَ في القول بان البهائم ايضاً تتمتع بالطعام و بكل لذةٍ جسمانية»

والجواب ان يقال ليس التمتع فعل القوة الواصلة الى الغاية بطريق التنفيذ

بل فعل القوة الآمرة بالتنفيذ كما يتحصل مما تقدم في الفصل الآنف ج ٢ فقد مرَّ هناك انهُ فعل القوة الشوقية . والاشياء الخالية من الادراك يوجد فيها القوة التي تصل الى الغاية بطريق التنفيذ كتحرك الثقيل سفلاً والخفيف صعداً واما القوة التي تصل الى الغاية بطريق الامر فليست فيها بل في طبيعةٍ اعلى تحرك بامرها الطبيعة باسرها كما يحرك الشوق في ذوات الادراك سائر القوى الى افعالها ومن ذلك يتضح ان الموجودات الخالية من الادراك وان وصلت الى الغاية لا حظَّ لها في التمتع بالغاية بل انما ذلك للموجودات المدركة وادراك الغاية على ضربين كاملٌ وناقصٌ فالكامل ما ليس يُدرَك بهِ ما هو غايةٌ وخيرٌ فقط بل حقيقة الغاية والخير الكلية ايضاً وهذا خاصٌ بالطبيعة الناطقة والناقص ما بهِ يُدرَك الغاية والخير على وجهٍ جزئي وهذا يوجد في الحيوانات العجم التي ليست قواها الشوقية ايضاً آمرةً اختياراً بل انما تتحرك الى ما تتصوَّره بالغريزة الطبيعية وعلى هذا فالطبيعة الناطقة تتمتع بوجهٍ كامل والحيوانات العجم تتمتع بوجهٍ ناقص واما سائر المخلوقات فلا تتمتع بوجهٍ

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على التمتع الكامل

وعلى الثاني بان التمتع ليس خاصاً بالغاية القصوى مطلقاً بل بما يعتبره كلٌّ غايةً قصوى

وعلى الثالث بان الشوق الحسي يتبع ادراكاً ما بخلاف الشوق الطبيعي ولا سيما في ما خلا عن الادراك

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الناقص كما يظهر من اسلوب كلامه فمعنى قوله ان وصف البهائم بالتمتع ليس فيهِ تناقضٌ بيِّن كما في وصفها بالانتفاع

الفصلُ الثالثُ

في ان التمتع هل هو خاصٌ بالغاية القصوى

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان التمتع غير خاص بالغاية القصوى فقد قال الرسول لفيلمون ٢٠ « نعم يا اخي سأتمتع بك في الرب » ومعلومٌ ان الرسول لم يجعل غايته القصوى في الانسان · فاذاً ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يُتمتَّع بهِ · وقد قال الرسول في غلا ٥ : ٢٢ « اما ثمرُ الروح فهو المحبة والفرح والسلام » وما اشبه ذلك مما ليس بتضمن حقيقة الغاية القصوى · فاذاً ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٣ وايضاً ان افعال الارادة تتعلق بانفسها لاني اريد ان اريد واحب ان احب · والتمتع هو فعل الارادة اذ انما نتمتع بالارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٠ فيجوز اذن ان يتمتع متمتعٌ بتمتعهِ · وليس التمتع غاية الانسان القصوى بل انما هي الخير الغير المخلوق وهو الله · فاذاً ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١١ « لا تمتُّع حيث يكون ما تنزع اليهِ الارادة مشتهًى لغيره » وليس يُشتهَى لنفسه سوى الغاية القصوى فقط · فالتمتع اذن خاصٌ بالغاية القصوى

والجواب ان يقال ان حقيقة الثمرة ترجع الى امرين كونها آخراً وسكون الشوق عندها بضربٍ من الحلاوة او اللذة كما مرَّ في ف ١ · والاخير ضربان اخيرٌ مطلقاً واخيرٌ من وجهٍ فالاخير مطلقاً ما ليس اخيراً بالنسبة الى آخر والاخير من وجهٍ ما كان اخيراً بالنسبة الى امور سابقة · اذا تقرر ذلك فالاخير مطلقاً الذي يُستَلَذُّ به على انه الغاية القصوى هو الذي يقال له ثمرة حقيقية ويُتمتع بهِ حقيقةً واما ما ليس مستلَذاً في نفسه بل انما يُشتهَى بالنسبة الى آخر كاشتهاء

الشراب المرّ بالنسبة الى الصحة فلا يجوز اطلاق الثمرة عليهِ بوجهٍ واما ما يتضمن في نفسهِ شيئاً من اللذة باعتبار نسبة بعض السوابق اليه فيجوز اطلاق الثمرة عليه من وجهٍ لكن لا يقال اننا نتمتع بهِ حقيقةً وبحسب تمام حقيقة الثمرة ومن ثمه قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب١٠ « انتمتع بالمدركات التي تسكن عندها الارادة الملتذة » والارادة انما تسكن مطلقاً في الآخير لانه ما دام شيء متوقعاً تبقى حركة الارادة موقوفة وان كانت قد بلغت الى شيء كما يحدث في الحركة المكانية فان الوسط في الجسم وان كان مبدأً ومنتهىً لا يُعتبَر منتهى بالفعل الا متى حصل السكون فيه

اذاً اجيب على الاول بانه لو قال الرسول ساتمتع بك ولم يعقبه بقوله في الرب لظهر انهُ جعل غاية لذاته فيهِ لكن قوله بعده في الرب دلَّ على انهُ جعل غايته في الرب وانه انما يتمتع بهِ تعالى وانما قال انهُ يتمتع باخيهِ على انه واسطة لا على انه غاية قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك١ب ٣٣

وعلى الثاني بان نسبة الثمرة الى الشجرة المصدرة لها ليست كنسبتها الى الانسان المتمتع بها فنسبتها الى الشجرة المصدرة لها نسبة المعلول الى العلة ونسبتها الى المتمتع بها نسبة الاخير المتوقَّع واللذيذ . فاذاً انما يُطلَق الثمر على ما ذكره الرسول هناك لانه اثر الروح القدس فينا ولذا يقال لهُ ثمر الروح القدس لاننا نتمتع بهِ على انه الغاية القصوى — او يجاب بما قال امبروسيوس في تفسيره قول الرسول اما ثمر الروح الآية من انه انما يقال لتلك الامور ثمرٌ اذ يجب ان تُلتَمس لأنفسها ليس لعدم نسبتها الى السعادة بل لتضمنها في انفسها ما يجب ان نلتذ بهِ

وعلى الثالث بان الغاية تُطلَق على امرين نفس الشيء ونيلهِ كما مرَّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف٧ وليس هذان الامران غايتين متغايرتين بل غاية واحدة باعتبارها في نفسها وباعتبار حصولها لآخر فالغاية القصوى باعتبار كونها آخر

شيء يلتمس هي الله وباعتبار كونها نيل ذلك الشيء هي التمتع وكما ان الله والتمتع به ليسا غايتين متغايرتين كذلك ليس التمتع الذي به نتمتع بالله والذي به تمتع بالتمتع بالله امرين متغايرين حقيقةً وكذا يقال في السعادة المخلوقة القائمة بالتمتع

الفصل الرابع

في ان التمتع هل هو خاصٌّ بالغاية الحاصلة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان التمتع خاصٌّ بالغاية الحاصلة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ « التمتع هو التنعم بالشيء الحاصل لا برجاء حصوله » وما دام الشيء غير حاصلٍ فلا يُتنعم به بل برجاء حصوله فالتمتع اذن خاصٌّ بالغاية الحاصلة

٢ وايضاً ليس يُتمتع حقيقةً الا بالغاية القصوى اذ ليس يسكن الشوق الا عند الغاية القصوى كما مرّ في الفصل الآنف · والشوق ليس يسكن الا عند الغاية الحاصلة · فالتمتع الحقيقي اذن خاصٌّ بالغاية الحاصلة

٣ وايضاً ان التمتع هو الاستثمار · وليس يحصل استثمارٌ الا عند حصول الغاية فالتمتع اذن خاص بالغاية الحاصلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ « التمتع هو التعلق بشيء محبةً له لنفسه » وهذا يجوز ايضاً في ما لم يحصل بعدُ · فيجوز اذن ان يُتمتع ايضاً بالغاية الغير الحاصلة

والجواب ان يقال ان التمتع يدل على نسبةٍ في الارادة الى الغاية القصوى باعتبار ان للارادة شيئاً هو غايتها القصوى والغاية القصوى تحصل بوجهين حصولاً كاملاً وحصولاً ناقصاً فتحصل حصولاً كاملاً متى لم تحصل في الذهن فقط بل في الخارج ايضاً وتحصل حصولاً ناقصاً متى حصلت في الذهن فقط وعلى هذا فالتمتع الكامل خاصٌّ بالغاية الحاصلة خارجاً والتمتع الناقص يتناول ايضاً

الغاية التي ليست حاصلةً خارجاً بل ذهناً فقط

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الكامل

وعلى الثاني بان سكون الارادة يمتنع من وجهين من جهة الموضوع متى لم يكن هو الغاية القصوى بل متوجهاً الى آخر ومن جهة مُشتهي الغاية متى لم يبلغ اليها والموضوع هو الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية والفاعل يتوقف عليهِ كيفية الفعل اذ باعتبار حالته يكون الفعل كاملاً او ناقصاً وعلى هذا فالتمتع بما ليس بالغاية القصوى تمتع مجازيٌ لعروِّهِ عن حقيقة التمتع النوعية والتمتع بالغاية القصوى الغير الحاصلة تمتع حقيقيٌ لكنه ناقصٌ لحصول الغاية القصوى حصولاً ناقصاً

وعلى الثالث بان نيل الغاية او الحصول عليها لا يكون في الخارج فقط في الذهن ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

المبحثُ الثاني عشَر

في القصد — وفيهِ خمسة فصول

ثم يجب النظر في القصد والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في ان القصد هل هو فعل العقل او الارادة — ٢ هل هو خاصٌ بالغاية القصوى — ٣ هل يستطاع قصد شيئين معاً — ٤ هل قصد الغاية وارادة ما اليها فعلٌ واحدٌ — ٥ في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد

ألفصلُ الاوَّلُ

في ان القصد هل هو فعل العقل او الارادة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان القصد هو فعل العقل لا فعل الارادة ففي متى ٦ : ٢٢ «ان كانت عينك بسيطة فجسدك كله يكون نيّراً» ومراده

بالعين القصد كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك٢ ب ١٣ والعين لكونها آلة البصر تدل على القوة الداركة · فاذًا ليس القصد فعل القوة الشوقية بل فعل القوة الداركة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان الرب اطلق النور على القصد في قوله في متى ٦ : ٢٣ اذا كان النور الذي فيك ظلاماً الآية · والنور يرجع الى الادراك · فكذا القصد ايضاً

٣ وايضاً ان القصد يدل على توجيهٍ الى الغاية · والتوجيه من شأن العقل · فالقصد اذًا لا يرجع الى الارادة بل الى العقل

٤ وايضاً ان فعل الارادة لا يتعلق الا بالغاية او بما الى الغاية · ومتى تعلق بالغاية قيل لهُ ارادة او تمتع ومتى تعلق بما الى الغاية فهو الانتخاب · وليس القصد شيئاً منهما · فاذًا ليس القصد فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ٧ « ان قصد الارادة يجمع بين الجسم المرئي والباصرة وبين الصورة الحاصلة في الذاكرة وحدة الفاكرة » · فالقصد اذن فعل الارادة

والجواب ان يقال ان معنى القصد التوجه الى آخر ويتوجه الى شيءٍ كلٌّ من فعل المحرك وحركة المتحرك الا ان توجه حركة المتحرك الى شيءٍ يصدر عن فعل المحرك فالقصد اذن يرجع اولاً واصالةً الى ما يحرك الى الغاية ومن ثم نقول ان المهندس وكل آمرٍ يحرك بامره الآخرين الى ما يقصده والارادة تحرك سائر قوى النفس الى الغاية كما مرَّ في مب ٩ ف١ فواضحٌ اذن ان القصد في الحقيقة فعل الارادة

اذًا اجيب على الاول بان العين تطلق مجازًا على القصد لا لرجوعه الى الادراك بل لتوقفه عليهِ اذ به تُعرَض الغاية على الارادة فتحرك اليها كما نرى سابقاً

المكان الذي يجب ان نتوجه اليه بالجسم

وعلى الثاني بانه انما يقال للقصد نورٌ لظهوره للقاصد ومن ثمه يقال للعمل ظلامٌ لان الانسان يعلم ما يقصده ولكنه يجهل ما ينشأ عن العمل كما فسر ذلك اوغسطينوس في الموضع المذكور هناك

وعلى الثالث بان الارادة لا توجِّه ولكنها تتوجَّه بحسب توجيه العقل ولهذا كان القصد يدل على فعل الارادة بعد توجيه العقل الموجه شيئاً الى الغاية

وعلى الرابع بان القصد هو فعل الارادة بالنظر الى الغاية والارادة تنظر الى الغاية على ثلاثة انحاء الاول مطلقاً وبهذا الاعتبار يقال لها ارادة من حيث اننا نريد مطلقاً الصحة او نحوها والثاني باعتبار سكونها عندها وهذا هو التمتع والثالث باعتبار كون الغاية منتهى شيء متوجهٍ اليها وهذا هو القصد اذ لا يقال اننا نقصد الصحة من مجرد ارادتنا لها بل من ارادتنا الوصول اليها بشيء آخر

الفصلُ الثاني

في ان القصد هل هو خاص بالغاية القصوى

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان القصد خاصٌ بالغاية القصوى ففي كتاب احكام برُسبير ح ١٠٠ « الصراخ الى الله هو قصد القلب» والله هو غاية القلب البشري القصوى · فالقصد اذن ينظر دائماً الى الغاية القصوى

٢ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية من حيث هي منتهىً كما مرَّ قريباً في الفصل الآنف · والمنتهى يتضمن حقيقة الغاية القصوى · فالقصد اذن ينظر دائماً الى الغاية القصوى

٣ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية كما ينظر اليها التمتع · والتمتع خاصٌ بالغاية القصوى · فكذا القصد ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الغاية القصوى للارادات البشرية واحدة وهي السعادة

كما مرّ في مب ١ ف ٧ ٠ فلو كان القصد خاصاً بالغاية القصوى لم يكن في الناس قصودٌ مختلفة وهذا بيّن البطلان

والجواب ان يقال ان القصد ينظر الى الغاية من حيث هي منتهى حركة الارادة كما مرّ في الفصل الآنف والمُنتهَى في الحركة يحتمل معنيين احدهما معنى المُنتهَى الاقصى الذي يحصل عنده السكون وهذا هو مُنتهَى الحركة كلها والثاني معنى الوسط الذي يكون مبدأً لجزءٍ من الحركة وغايةً او منتهًى لجزءٍ آخر كما في الحركة الذاهبة من «ا» الى «ت» مارة بب فان «ت» هو المنتهى الاقصى و«ب» منتهًى لكن ليس بالمنتهى الاقصى ويجوز تعلق القصد بكليهما فهو اذن وان تعلق دائمًا بالغاية لا يجب ان يتعلق دائمًا بالغاية القصوى

اذًا اجيب على الاول بان الصراخ الى الله ليس يطلق على قصد القلب لتعلقه دائمًا بالله على انه موضوعه بل لان الله هو العليم بالقصد او لاننا متى صلينا وجّهنا قصدنا الى الله وهو يتضمن قوة الصراخ

وعلى الثاني بان الغاية القصوى المدلول عليها بالمنتهى لا يجب ان تكون دائمًا قصوى بالنظر الى الكل بل قد تكون قصوى بالنظر الى جزءٍ من اجزائه

وعلى الثالث بان التمتع يُفهِم السكون عند الغاية وهذا خاصٌ بالغاية القصوى واما القصد فيُفهِم الحركة نحو الغاية لا نحو السكون فليس حكمها واحدًا

ألفصلُ الثالثُ

هل يمكن قصد امرين معاً

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع قصد امورٍ متكثرة معاً فقد قال اوغسطينوس في كلام الله في الجبل ك ٢ ب ١٤ «يتعذر على الانسان ان يقصد الله وراحة بدنه معاً» فكذا اذن يتعذر عليه قصد امرين آخرين

٢ وايضاً ان القصد يدل على حركة الارادة نحو المنتهى · وليس يجوز ان يكون

الحركة واحدة منتهيات كثيرة من جهة واحدة · فاذاً لاتستطيع الارادة قصد امور متكثرة معاً

٣وايضاً ان القصد يتوقف على فعل العقل · ويمتنع تعقل امور متكثرة معاً كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ب ٤ · فكذا اذاً يمتنع قصد امور متكثرة معاً

لكن يعارض ذلك ان الصناعة تقتدي بالطبيعة · والطبيعة تقصد بآلة واحدة فائدتين كما يُقصَد باللسان الذوق والتكلم على ما في آخر الكتاب الثالث من النفس · فكذا اذاً يجوز ان تقصد الصناعة او العقل بشيء واحد غايتين وهكذا يجوز قصد امور متكثرة معاً

والجواب ان يقال كل اثنين فهما اما مترتبان بينهما او غير مترتبين فان كانا مترتبين بينهما جاز للانسان ان يقصدهما معاً كما يظهر مما مرَّ في الفصل الآنف حيث اوضحنا ان القصد لايتعلق بالغاية القصوى فقط بل بالغاية المتوسطة ايضاً فان الانسان يقصد الغاية القريبة والقصوى معاً كتركيب الدواء والصحة · وان لم يكونا مترتبين بينهما يقدر الانسان ايضاً ان يقصدهما معاً وهذا ظاهرٌ من ان الانسان يُؤثِر شيئاً على آخر لكونه افضل منهُ ومن الامور التي يفضل بها شيءٌ شيئاً آخر تضمنه اموراً متكثرة فيجوز اذن ان يُؤثَر شيءٌ على آخر من حيث يتضمن اموراً متكثرة ومن ذلك يتضح ان الانسان يقصد اموراً متكثرة معاً

اذاً اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس ان الانسان يتعذر عليه ان يقصد الله والراحة الزمنية معاً على انهما غايتان قصويان اذ لايجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة كما مرَّ بيانه في مب ١ ف ٥

وعلى الثاني بانه يجوز ان يكون للحركة الواحدة مُنتهيان من جهة واحدة اذا كان احدهما غايةً للآخر ويمتنع ذلك اذا لم يكن المُنتهيان مترتبين بينهما لكن

لابدَّ من الانتباه الى ان ما ليس واحدًا حقيقةً يجوز ان يكون واحدًا اعتبارًا وقد مرَّ في ف ١ انَّ القصد هو حركة الارادة نحو شيء بعد توجيهه بالعقل ولذلك فما كان متكثرًا حقيقةً يجوز اعتباره منتهًى واحدًا للقصد من حيث هو واحدٌ اعتبارًا اما لاشتراك اثنين في اقامة واحدٍ كاشتراك الحرارة والبرودة المعتدلتين في ايجاد الصحة اولاندراج اثنين تحت واحدٍ عامٍ يتعلق به القصد كاندراج تحصيل الخمر والثوب تحت الربح العام فلا يمتنع اذن ان من يقصد الربح يقصد هذين الامرين معًا

وعلى الثالث بانهُ يجوز تعقل امورٍ كثيرة معًا من حيث هي واحدٌ باعتبارٍ ما كما مرَّ في ق ١ مب ٨٥ ف ٤

الفصلُ الرابع

في ان قصد الغاية وارادة ما اليها هل هما فعلٌ واحدٌ

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قصد الغاية وارادة ما اليها ليسا حركةً واحدة بعينها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ٦ ان « ارادة رؤية النافذة غايتها رؤية النافذة وارادة رؤية المارَّة من النافذة ارادةٌ اخرى » وارادة رؤية المارة من النافذة يرجع الى القصد وارادة رؤية النافذة يرجع الى ارادة ما الى الغاية · فاذًا قصد الغاية وارادة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة

٢ وايضًا ان الافعال تتغاير بتغاير الموضوعات · والغاية وما اليها موضوعان متغايران · فاذًا قصد الغاية وارادة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة

٣ وايضًا ان ارادة ما الى الغاية يقال لها انتخاب · وليس الانتخاب والقصد واحدًا بعينهِ · فاذًا ليس قصد الغاية وارادة ما اليها حركةً واحدةً بعينها

لكن يعارض ذلك ان نسبة ما الى الغاية اليها نسبة الوسط الى المنتهى ·

والحركة التي تقطع الوسط وتصل الى المُنتهى في الاشياء الطبيعية واحدةٌ بعينها فاذاً كذلك في الاشياء الارادية قصد الغاية وارادة ما اليها حركةٌ واحدة بعينها

والجواب ان يقال ان حركة الارادة الى الغاية وما اليها يجوز فيها اعتباران احدهما من حيث تتوجه الارادة الى كلٍ منهما مطلقاً وفي ذاته فيكون ثمه للارادة حركتان اليهما والثاني من حيث تتوجه الارادة الى ما الى الغاية لاجل الغاية وبهذا الاعتبار تكون حركة الارادة الى الغاية وما اليها واحدةً ذاتاً فان قولي : اريد الدواء لاجل الصحة لااعني بهِ الا حركةً واحدة في الارادة وتحقيقه ان الغاية هي سبب ارادة ما اليها والموضوع وسببه يتعلق بهما فعلٌ واحدٌ بعينه كما ان اللون والضوء يُريان بروءية واحدة على ما سلف في مب ٨ ف ٣ وكذا الحال في العقل ايضاً لانه اذا لاحظ المبدأ والنتيجة بوجه الاطلاق كانت ملاحظتهما متغايرة واذا صدّق بالنتيجة لاجل المبادئ كان له هناك فعلٌ واحدٌ فقط

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على روءية النافذة وروءية المارة من النافذة باعتبار توجه الارادة الى كلٍ منهما مطلقاً

وعلى الثاني بان الغاية باعتبار كونها شيئاً خارجاً هي موضوعٌ للارادة مغايرٌ لما الى الغاية واما باعتبار كونها سبباً لارادة ما اليها فانها واياه موضوعٌ واحدٌ بعينه

وعلى الثالث بان الحركة التي هي واحدةٌ ذاتاً يجوز تغايرها اعتباراً بحسب المبدإ والمُنتهى كالصعود والهبوط على ما في الطبيعيات كـ ٣ م ٢١ وعلى هذا فحركة الارادة من حيث تتوجه الى ما الى الغاية باعتبار توجههِ الى الغاية يقال لها انتخاب ومن حيث تتوجه الى الغاية باعتبار نيلها بما اليها يقال لها قصدٌ والدليل على ذلك انه قد يحصل قصد الغاية قبل تعيين ما اليها مما يتعلق بهِ الانتخاب

الفصلُ الخامسُ
في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد

يُتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تقصد الغاية فان الطبيعة في ما خلا عن الادراك ابعد عن الطبيعة النطقية من الطبيعة الحسية الحاصلة للحيوانات العجم. والطبيعة تقصد الغاية في ما خلا عن الادراك ايضاً كما أقرّه الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٧ وما يليه . فالحيوانات العجم اذن أولى بان تقصد الغاية

٢ وايضاً كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك التمتع ايضاً. والحيوانات العجم تتصف بالتمتع كما مرّ في مب ١١ ف ٢. فهي اذن تتصف بالقصد ايضاً

٣ وايضاً انما يقصد الغاية من يفعل لغايةٍ اذ انما القصد هو التوجه الى آخر والحيوانات العجم تفعل لغايةٍ لان الحيوان انما يتحرك طلبا للطعام او لغرض آخر فالحيوانات العجم اذن تقصد الغاية

لكن يعارض ذلك ان قصد الغاية يُفهِم توجيه شيء الى الغاية وهذا خاصّ بالعقل والحيوانات العجم خاليةٌ عن العقل فيظهر اذن انها لا تقصد الغاية

والجواب ان يقال ان القصد هو التوجه الى آخر كما مرّ في ف ١ وهذا يشترك فيه المحرك والمتحرك فباعتبار اطلاق قصد الغاية على التحرك الى الغاية من آخر يقال ان الطبيعة تقصد الغاية لتحركها الى غايتها من الله كما يتحرك السهم من الرامي وبهذا الاعتبار توصف الحيوانات العجم ايضاً بكونها تقصد الغاية من حيث انها تُحرك من الغريزة الطبيعية الى شيء. واما المحرك فيقصد الغاية باعتبارٍ آخر اي من حيث يوجه حركته او حركة غيره الى الغاية وهذا خاصّ بالعقل وبهذا الاعتبار لا تقصد الحيوانات العجم الغاية وهذا هو القصد بالحقيقة وبالذات كما مرّ في ف ١

اذًا اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض باعتبار اطلاق القصد على التحرك الى الغاية

وعلى الثاني بان التمتع لايُفهم توجيه شيء الى شيء كالقصد بل انما يُفهم سكونًا مطلقًا عند الغاية

وعلى الثالث بان الحيوانات العجم لاتتحرك الى الغاية لاعتبارها انها تقدر بحركتها ان تنال الغاية مما هو خاصٌ بذي القصد بل لانها تشتهي الغاية فتتحرك اليها من آخر بالغريزة الطبيعية على قياس سائر الاشياء التي تتحرك بالطبع

المبحثُ الثالثَ عشرَ

في انتخاب ما الى الغاية — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في افعال الارادة بالنسبة الى ما الى الغاية وهي ثلاثة الانتخاب والرضى والاستعمال . والانتخاب يتقدمه المشورة فينظر اذن اولاً في الانتخاب وثانيًا في المشورة وثالثًا في الرضى ورابعًا في الاستعمال . اما الانتخاب فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الانتخاب فعل اي قوة هو اي هل هو فعل الارادة او فعل العقل — ٢ هل تتصف به الحيوانات العجم — ٣ هل يختص بما الى الغاية او يتعلق احيانًا بالغاية ايضًا — ٤ هل يختص بما نفعله — ٥ هل يختص بالممكنات — ٦ في ان الانسان هل ينتخب اضطرارًا او اختيارًا

الفصلُ الاولُ

في ان الانتخاب هل هو فعل الارادة او فعل العقل

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس فعل الارادة بل فعل العقل لانه يتضمن معنى المقايسة التي بها يُؤْثَر شيء على آخر . والمقايسة هي فعل العقل . فالانتخاب اذن فعل العقل

٢ وايضاً ان القياس والإنتاج فعل واحد بعينه · والقياس العملي هو فعل العقل · فيظهر اذن ان الانتخاب هو فعل العقل لكونه بمنزلة النتيجة العملية كما في الخلقيات ك ٧ ب ٣

٣وايضاً ان الجهل ليس يرجع الى الارادة بل الى القوة الداركة · ومن الجهل ما يقال له جهل الانتخاب كما في الخلقيات ك ٧ ب ١ · فيظهر اذن ان الانتخاب ليس يرجع الى الارادة بل الى العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور من الخلقيات ب ٣ ان الانتخاب « هو اشتهاء ما لدينا » والاشتهاء هو فعل الارادة فكذا الانتخاب ايضاً

والجواب ان يقال ان اسم الانتخاب يتضمن الدلالة على شيء من جهة العقل وشيء من جهة الارادة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ ان الانتخاب عقلٌ شهوانيٌ وشهوةٌ عقلية · وكلما اشترك امران في تقويم شيء واحد كان احدهما من قبيل الصورة بالنسبة الى الآخر ومن ثم قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٣ « ليس الانتخاب في نفسه شهوةً فقط ولا مشورةً فقط لكنه شيءٌ مركبٌ منهما » فكما نقول ان الحيوان مركبٌ من النفس والجسد وليس في نفسه الجسد وحده ولا النفس وحدها بل كليهما كذلك يقال في الانتخاب ايضاً · ولا بد في افعال النفس من اعتبار ان الفعل الذاتي لقوة او ملكةٍ يستفيد صورته وحقيقته النوعية من قوة او ملكةٍ أعلى بناءً على تدبير الأعلى للادنى فاذا زاول انسانٌ فعل شجاعةٍ حباً بالله رجع ذلك الفعل في مادته الى الشجاعة وفي صورته الى المحبة ومعلومٌ ان العقل متقدمٌ على الارادة ومدبرٌ لافعالها من وجهٍ اي من حيث ان الارادة انما تميل الى موضوعها بتدبير العقل لان القوة الداركة تقدم للقوة الشهوانية موضوعها وعلى هذا فالفعل الذي به تميل الارادة الى ما يُعرَض عليها باعتبار كونه خيراً لكونه يتوجه الى الغاية بالعقل

يرجع من جهة مادته الى الارادة ومن جهة صورته الى العقل · والفعل في ما نحن بصدده يرجع في مادته الى تلك الحركة المرسومة من القوة العليا ولذا لم يكن الانتخاب في جوهره فعل العقل بل فعل الارادة اذ انما يتم الانتخاب بحركة النفس نحو الخير المُنتخَب فقد وضح اذن انه فعل القوة الشهوانية

اذًا اجيب على الاول بان الانتخاب يدل على مقايسة سابقة لكنه ليس في ذاته نفس المقايسة

وعلى الثاني بان نتيجة القياس العملي ترجع الى العقل ويقال لها قضيةٌ او حكمٌ وعليها يُبنى الانتخاب ولهذا كانت النتيجة ترجع الى الانتخاب على انهُ تالٍ لها

وعلى الثالث بانهُ ليس المراد بقولهم جهل الانتخاب ان الانتخاب علمٌ بل انه يُجهَل ما يجب انتخابه

الفصلُ الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالانتخاب

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالانتخاب لان الانتخاب هو «اشتهاء بعض الاشياء لغاية» كما في الخلقيات ك ٣ ب ٠٣ والحيوانات العجم تشتهي شيئًا لغايةٍ لانها تفعل لغاية وعن شوق · فهي اذن مُنتخِبة

٢ وايضاً يظهر ان معنى اسم الانتخاب إيثار شيءٍ على غيره · والحيوانات تؤثر شيئًا على غيره كما يتضح من ان الشاة تأكل نوعًا من العشب وتُعرِض عن آخر فهي اذن مُنتخِبة

٣ وايضاً من الحكمة ان يُحسِن الانسان انتخاب ما الى الغاية كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ · والحيوانات العجم تتصف بالحكمة فقد قال الفيلسوف في اول الالهيات «كل حيوان غير قادر على سماع الاصوات كالنحل فهو حكيمٌ دون تعليم» وهذا ظاهرٌ للحس ايضاً فان بعض الحيوانات كالنحل والعناكب والكلاب يُشاهَد في افعالها

ضروبٌ عجيبة من الحكمة فان الكلب متى جدَّ في اثر وعل فبلغ الى مفرق ثلاثة طرقٍ استنشى ريحه ليرى ما اذا كان قد ذهب في الطريق الاول او الثاني فان وجد انه لم يذهب في احدهما تيقن انه ذهب في الطريق الثالث لا باستنشاء ريحه بل باستعماله القياس المنفصل انتج ان الوعل ذهب في هذا الطريق لعدم ذهابه في الطريقين الآخرين اذ ليس ثم أكثر من ثلاثة طرق· فيظهر اذن ان الحيوانات العجم تتصف بالانتخاب

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب ٣٣ «الاطفال والحيوانات الغير الناطقة تفعل اختياراً لكنها ليست مُنتخِبة» فاذاً ليست الحيوانات العجم منتخبة

والجواب ان يقال لما كان الانتخاب إيثار شيء على آخر تحتم انه انما يحصل حيث يكون امورٌ متعددة يمكن انتخابها ولذا لم يكن لهُ محلٌ في الاشياء المحدودة من طبعها الى واحدٍ· وبين الشوق الحسي والارادة فرقٌ فان الشوق الحسي محدودٌ طبعاً الى واحدٍ جزئيٍ والارادة محدودة طبعاً الى واحدٍ كليٍ وهو الخير لكنها ليست محدودةً الى خيرٍ جزئيٍ كما يتضح مما مرَّ في مب ١ ف ٢ ولذا كان الانتخاب فعل الارادة وليس فعل الشوق الحسي الموجود وحده في الحيوانات العجم· فالحيوانات العجم اذن لا تتصف بالانتخاب

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل اشتهاء شيء لغايةٍ يقال لهُ انتخاب بل انما يقال له ذلك متى كان مصحوباً بالتفرقة بين شيء وآخر وهذا لا يكون الا حيث امكن تعلق الشهوة بامور متعددة

وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم انما يؤثر شيئاً على آخر لان شهوته محدودة اليه طبعاً· ولذلك متى تمثل بالحس او بالوهم شيئاً مما يشتهيه طبعاً تحرك اليهِ حالاً دون انتخاب كما ان النار ايضاً تحرك صعداً لا اسفلاً دون انتخاب

وعلى الثالث بان الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المحرك كما في الطبيعيات
ك ٣ م ١٦ ومن ثمه كانت قوة المحرك تظهر في المتحرك وعلى هذا فكل ما يتحرك
من العقل يُشاهَد فيه ترتيب العقل المحرك وان لم يكن عاقلاً فان السهم يتوجه
توًّا نحو الغرض بتحريك الرامي كما لو كان له عقل يدبره ومثل ذلك يشاهد في
حركات الساعات وسائر ما يستنبطه الانسان بصناعته ونسبة جميع الطبيعيات
الى الصناعة الالهية كنسبة جميع الصناعيات الى الصناعة البشرية ولذلك فما يتحرك
بالطبع يشاهد فيه ترتيب كما يشاهد ايضاً في ما يتحرك بالصناعة على ما في الطبيعيات
ك ٢ م ٤٩ · وانما يشاهد في افعال الحيوانات العجم بعض ضروب من الحكمة
من حيث تميل طبعاً الى بعض اساليب متناهية في الترتيب لكونها مرتبة من
الصناعة العلياء وبهذا المعنى توصف بعض الحيوانات بالفطنة او الحكمة لانها
عاقلة او منتخبة وهذا ظاهرٌ من ان جميع الحيوانات المتحدة بالطبع تفعل على
وتيرةٍ واحدةٍ

الفصلُ الثالثُ

في ان الانتخاب هل هو خاصٌ بما الى الغاية او يتعلق احيانًا بالغاية ايضاً

يُتَخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بما الى الغاية
فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ « الفضيلة تعصم الانتخاب من
الخطاء واما ما من شانه ان يُفعَل لاجل الانتخاب فليس يرجع الى الفضيلة بل
الى قوة اخرى » وما لاجله يُفعَل شيءٌ فهو غايةٌ · فالانتخاب اذن غايةٌ

٢ وايضاً ان الانتخاب يدل على ايثار شيء على آخر وكما ان ما الى الغاية يجوز
ايثار بعضه على بعض كذلك يجوز ايثار غاية على أُخرى · فاذاً يجوز ان يتعلق
الانتخاب بالغاية كما يتعلق بما الى الغاية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ « الارادة تتعلق

بالغاية والانتخاب بما الى الغاية

والجواب ان يقال ان الانتخاب يتبع القضية او الحكم الذي هو نتيجة القياس العملي كما تقدم في ف ١ فاذاً انما يتعلق الانتخاب بما هو بمثابة النتيجة من القياس العملي · والغاية في العمليات هي بمثابة المبدإ لا بمثابة النتيجة كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ فالغاية اذاً من حيث هي هي لا يتعلق بها الانتخاب الا انه كما ليس يمتنع في النظريات ان يكون ما هو مبدأ لبرهان او علم نتيجةً لبرهانٍ او علمٍ آخر ما عدا المبدأ الاول الذي لا يقبل البرهان فانه يمتنع ان يكون نتيجةً لبرهانٍ او علمٍ كذلك يجوز ان يكون ما هو غايةٌ في عملٍ ما وسيلةً الى غايةٍ أُخرى فيتعلق بهِ الانتخاب بهذا الاعتبار كما ان غاية عمل الطبيب هي الصحة ولذلك لا يتعلق بها انتخابه بل يتوقف عليها على انهُ مبدأ الا ان لها ايضاً غايةً اخرى وهي خير النفس فيجوز من ثم تعلق الانتخاب بالصحة او بالمرض عندما يُعنَى بنجاة النفس فقد قال الرسول في ٢ كور ١٢ : ١٠ « متى ضعفتُ فحينئذٍ انا قويٌّ » واما الغاية القصوى فلا يتعلق بها الانتخاب اصلاً

اذاً اجيب على الاول بان ما للفضائل من الغايات الخاصة وسيلةٌ الى السعادة على انها الغاية القصوى وكذا يقال ايضاً في انتخاب تلك الغايات

وعلى الثاني بان الغاية القصوى واحدةٌ فقط كما سلف في مب ١ ف ٥ ولذلك فحيثما كانت غايات متكثرة جاز تعلق الانتخاب بها باعتبار كونها وسائل الى الغاية القصوى

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الانتخاب هل هو خاصٌ بما نفعله

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بالافعال الانسانية لانه يتعلق بما الى الغاية · وما الى الغاية ليس هو الافعال فقط بل الآلات

البدنية ايضاً كما في الطبيعيات ك٢ م ٨٤ وما يليهِ . فاذاً ليس الانتخاب خاصاً بالافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الفعل قسيم للنظر. والانتخاب يدخل في النظر لجواز إيثار مذهب على آخر. فهو اذن غير خاص بالافعال الانسانية

٣ وايضاً ان الناس يُنتخَبون للمراتب العالمية او البيعية ممن لا يفعل في حقهم شيئاً فاذاً ليس الانتخاب خاصاً بالافعال الانسانية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ «ليس احدٌ ينتخب الا ما يعتقد انه يفعله هو»

والجواب ان يقال كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك الانتخاب يتعلق بما الى الغاية. والغاية اما فعلٌ او شيءٌ ومتى كان شيءٌ غايةً فلا بدَّ هناك من فعل انساني اما من حيث ان الانسان يفعل ذلك الشيء الذي هو الغاية كما يفعل الطبيب الصحة التي هي الغاية ولذلك يقال لفعل الصحة غاية الطبيب واما من حيث انه ينتفع او يتمتع على نحوٍ ما بالشيء الذي هو الغاية كما ان غاية البخيل هي المال او احراز المال. وكذا يقال في ما الى الغاية اذ لا بد ان يكون اما فعلاً او شيئاً حاصلاً بتوسط فعلٍ بهِ يفعل الانسان ما الى الغاية او ينتفع بهِ وعلى هذا فالانتخاب يتعلق دائماً بالافعال الانسانية

اذاً اجيب على الاول بان الآلات البدنية انما تتوجه الى الغاية من حيث ان الانسان يستعين بها على الوصول الى الغاية

وعلى الثاني بان في النظر ايضاً فعلاً عقلياً وهو الموافقة على مذهبٍ او آخر واما الفعل الذي هو قسيمٌ للنظر فانما هو الفعل الخارجي

وعلى الثالث بان الانسان الذي ينتخب اسقفاً او والياً على مدينةٍ انما ينتخب اسناد تلك الخطة اليهِ ولو لم يكن لهُ فعلٌ مؤثرٌ في نصب الاسقف او الوالي

لم يكن لهُ انتخاب وكذا حيثما قيل ان شيئاً يُؤثر على آخر فللمنتخِب هناك فعلٌ ما

الفصلُ الخامسُ

في ان الانتخاب هل هو خاص بالممكنات

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانتخاب غير خاص بالممكنات لانه فعل الارادة كما مرَّ في ف ١ ٠ والارادة تتعلق بالممكنات والمستحيلات كما في الخلقيات ك ٣ ب ٢ ٠ فكذا الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان الانتخاب خاص بما نفعله كما مرَّ في الفصل الآنف فلا فرق اذن في الانتخاب بين ان يكون المنتخَب شيئاً مستحيلاً مطلقاً او بالنسبة الى المنتخِب ٠ وكثيراً ما يتعذر علينا اتمام ما ننتخبه فيكون مستحيلاً علينا ٠ فالانتخاب اذن يتعلق بالمستحيلات

٣ وايضاً ليس يبلو احدٌ قدرته على فعل شيء الا بالانتخاب ٠ وقد قال القديس مبارك في القانون الذي رسمه لرهبانه ب ٦٨ « اذا أمر الرئيس بامرٍ مستحيل فيجب ابتلاء القدرة عليه » فاذاً يجوز ان يتعلق الانتخاب بالمستحيلات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ « الانتخاب ليس يتعلق بالمستحيلات »

والجواب ان يقال ان انتخاباتنا تتعلق دائماً بافعالنا كما تقدم في الفصل الآنف وما نفعله ممكنٌ لنا فيتحتم اذن القول بان الانتخاب لا يتعلق الا بالممكنات ٠ وايضاً فوجه الانتخاب انما هو كوننا نقدر بهِ على ادراك الغاية او كونه يؤدي الى الغاية وليس يمكن ادراك الغاية بالمستحيل يدل على ذلك ان الناس متى اجتمعوا للتشاور في امر فوجدوه مستحيلاً تفرق شملهم لعجزهم عن مواصلة البحث فيه ٠ و يظهر ذلك ايضاً من القياس العقلي السابق فان نسبة ما الى الغاية وهو ما يتعلق به الانتخاب الى الغاية نسبة النتيجة الى المبدإ ومعلومٌ ان المبدأ الممكن لا يلزم عنه نتيجة مستحيلة

فاذاً لا يمكن ان تكون الغاية ممكنة ما لم يكن ما اليها ممكناً · وليس يتحرك احدٌ الى المستحيل فاذاً ليس يتوجه احدٌ الى الغاية ما لم يظهر له امكانُ ما اليها · فالانتخاب اذن ليس يتعلق بالمستحيل

اذاً اجيب على الاول بان الارادة متوسطة بين العقل والفعل الخارج فان العقل يعرض على الارادة موضوعها وهي تصدر الفعل الخارج وعلى هذا فمبدأ حركة الارادة يُعتبر من جهة العقل الذي يعتبر شيئاً خيراً بالاجمال واما منتهى فعلها اي كماله فيُعتبر بالنسبة الى الفعل الذي بهِ يتوجه الانسان الى ادراك الشيء الخارج لان حركة الارادة تصدر عن النفس الى الخارج ومن ثم كان كمال فعل الارادة يُعتبر بحسب ما فعله خيرٌ للفاعل وما كان كذلك فهو ممكنٌ ولذا كانت الارادة الكاملة لا تتعلق الا بالممكن الذي هو خيرٌ للمريد واما الارادة الناقصة فتتعلق بالمستحيل وبعضهم يسميها ميلاً ارادياً لان صاحبها انما يريد ذلك لو كان ممكناً والانتخاب فعلٌ اراديٌ محدودٌ الى ما يفعله فاعلٌ مخصوصٌ فهو اذن لا يتعلق الا بالممكنات

وعلى الثاني بان موضوع الارادة لما كان ما يُعتبر خيراً وجب ان يُحكم عليه بحسب تعلق الاعتبار بهِ ولهذا فكما ان الارادة قد تتعلق بشيء يُعتبر خيراً وهو ليس في الحقيقة خيراً كذلك انتخابها قد يتعلق بما يُعتبر ممكناً للمنتخب وهو ليس في الحقيقة ممكناً له

وعلى الثالث بان القديس مبارك انما قال ذلك لان المرؤوس لا يجب ان يجزم بحكمه بكون شيء ممكناً او مستحيلاً بل يجب ان يرجع في ذلك الى حكم رئيسهِ في كل امرٍ

الفصلُ السادس

في ان الانسان هل ينتخب اضطرارًا او اختيارًا

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان ينتخب اضطرارًا لان نسبة الغاية الى المُنتخَبات كنسبة المبادئ الى ما يلزم عنها كما في الخلقيات ك٧ ب٨ . والنتائج تحصل ضرورةً عن المبادئ · فالانسان اذن يتحرك ضرورةً من الغاية الى الانتخاب

٢ وايضاً قد مرَّ في ف١ ان الانتخاب يتبع حكم العقل العملي · والعقل يحكم على بعض الاشياء اضطرارًا لضرورة المقدمات · فيظهر اذن ان الانتخاب ايضاً اضطراريٌّ

٣ وايضاً اذا تساوى امران من جميع الوجوه فليس يرجح الانسان احدهما على الآخر كما اذا وجد جائعٌ طعامين يشتهيهما على السواء في مكانين متساويين في البعد فليس يرجح احدهما على الآخر كما قال افلاطون عند تعليلهِ سكون الارض في الوسط على ما في كتاب السماء ٢ م٧٥ و٩٠ · فبالأَولى اذن لا يمكن ترجيح ما يُعتقَد ادنى على ما يُعتقَد مساويًا · فاذًا اذا عنَّ للانسان امران او ثلاثة او اكثر وظهر له افضلية احدها تعذَّر انتخاب غيره منها فيُنتخَب اذن بالضرورة ما يظهر انه الافضل · وكل انتخاب فهو يتعلق بما يظهر انه افضل بوجهٍ من الوجوه فاذًا كل انتخاب فهو اضطراري

لكن يعارض ذلك ان الانتخاب هو فعل القوة النطقية وهي تتعلق بالمتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك٩ م٣

والجواب ان يقال ليس انتخاب الانسان اضطراريًا لان ما يمكن عدم وجوده فليس يجب وجوده وكون الانتخاب او عدمه ممكنًا يظهر وجههُ من قدرتَي الانسان فهو يقدر ان يريد وان لا يريد وان يفعل وان لا يفعل وهو يقدر ايضاً

ان يريد هذا او ذاك وتحقيق ذلك من قدرة العقل فان كل ما يقدر العقل ان يتصور فيه خيرًا امكن للارادة ان تميل اليه والعقل يقدر ان يتصور الخير لا في الارادة او الفعل فقط بل في عدم الارادة وعدم الفعل ايضاً. وايضاً ففي كل خير جزئي يجوز اعتبار وجود خير ما وعدم خير ما وهذا يتضمن حقيقة الشر وبهذا الاعتبار يجوز انتخابه او اجتنابه وليس يستحيل على العقل ان يتصور شرًّا او عدم خير الا في الخير الكامل الذي هو السعادة ولما كان الانسان يريد السعادة اضطراراً وليس في قدرته ان يريد ان لا يكون سعيداً او ان يكون شقياً. ولما كان الانتخاب لا يتعلق بالغاية بل بما الى الغاية على ما مرّ في ف ٣ لم يكن يتعلق بالخير الكامل الذي هو السعادة بل بغيره من الخيرات الجزئية فلم يكن الانسان منتخبًا اضطرارًا بل اختيارًا

اذًا اجيب على الاول بان النتيجة لا تلزم دائمًا عن المبادئ بالضرورة بل متى لزم عن عدم صدق النتيجة عدم صدق المبادئ فقط - وكذلك لا توجب الغاية دائمًا على الانسان ان ينتخب ما اليها اذ ليس كل ما الى الغاية ضروريًا لحصولها او اذا كان كذلك فليس يُعتَبر دائمًا كذلك

وعلى الثاني بان مدار حُكم العقل العملي انما هو على الحوادث الممكن لنا فعلها والنتائج في هذه لا تلزم بالضرورة عن المبادئ الضرورية بالضرورة المطلقة بل عن المبادئ الضرورية بالضرورة الشرطية فقط كقولنا اذا ركض تحرك

وعلى الثالث بانهُ اذا عنّ للانسان امران متساويان في اعتبار فليس يمتنع ان يُعتَبر في احدهما حالةٌ يفضل بها الآخر فترجحه الارادة على الآخر

المبحث الرابع عشر

في المشورة التي تتقدم الانتخاب — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر المشورة والبحث في ذلك بدور على ست مسائل — ١ هل المشورة بحث — ٢ هل تتعلق بالغاية او بما اليها فقط — ٣ هل تتعلق بما نفعله فقط — ٤ هل تدخل في كل ما نفعله — ٥ هل تحصل بطريقة التحليل — ٦ هل تتسلسل الى غير النهاية

الفصل الاول

هل المشورة بحث

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان المشورة ليست بحثاً فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ المشورة شهوة · والبحث ليس الى الشهوة · فاذاً ليست المشورة بحثاً

٢ وايضاً ان البحث خاصٌ بالعقل المتنقل بالتدريج فهو غير لائق بالله لان علمه ليس تدريجياً كما مرَّ في ق ١ مب ١٤ ف ٧ · والله يوصف بالمشورة ففي افسس ١ : ١١ « يعمل كل شيء بحسب مشورة مشيئته » فاذاً ليست المشورة بحثاً

وايضاً انما يُبحث عن الاشياء المشكوك فيها · والمشورة تُبذَل في ما هو خيرٌ يقينٌ كقول الرسول في ١ كور ٧ : ٢٥ « واما البتولية فليس عندي فيها وصية من الرب لكني أُفيد فيها مشورةً » فاذاً ليست المشورة بحثاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤ كل مشورةٍ بحث وليس كل بحثٍ مشورةً »

والجواب ان يقال ان الانتخاب يتبع حكم العقل في ما يجب فعله كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ · وما يجب فعله مظنةٌ لكثيرٍ من الشك لان الافعال تتعلق بالحوادث الجزئية التي بسبب تغيرها ليست يقينية وما كان مشكوكاً

فيهِ وغير يقيني فليس يحكم العقل فيهِ دون نقدم بحثٍ فكان لابد من نقدم بحث العقل على حكمهِ في ما يجب ان ينتخبهُ · وهذا البحث يقال لهُ مشورة ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ «الانتخاب هو اشتهاء ما سبقت المشورة فيه»

اذًا اجيب على الاول بانه متى كان فعلا قوتين مترتبين بينهما كان في كلٍ منهما شيءٌ يرجع الى القوة الأُخرى جاز تسمية كل منهما من كلٍ من القوتين ولايخفى ان ارشاد العقل في ما الى الغاية وميل الارادة اليهِ بحسب ارشاد العقل فعلان مترتبان بينهما ولذلك يُشاهَد في فعل الارادة الذي هو الانتخاب شيءٌ من جهة العقل وهو الترتيب وفي المشورة التي هي فعل العقل شيءٌ من جهة الارادة بمثابة الهيولى لان المشورة تتعلق بما يريد الانسان ان يفعله و بمثابة المحرك ايضًا لان الانسان انما يتحرك الى المشورة في ما الى الغاية من حيث يريد الغاية ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ «الانتخاب عقلٌ شهوانيٌ» ايذانًا باشتراك العقل والارادة في الانتخاب · وكذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره «المشورة هي الشهوة الباحثة» ايذانًا بكون المشورة ترجع باعتبارٍ ما الى الارادة التي عليها مدار البحث ومنها مبدؤه والى العقل الباحث

وعلى الثاني بان ما يوصف بهِ الله يجب اعتباره منزهًا عن كل نقصٍ فيناً فالعلم بالنتائج مثلاً يحصل لنا بالانتقال التدريجي من العلل الى المعلولات واما العلم الذي يوصف بهِ الله فيدل على تيقن جميع المعلولات في العلة الأُولى دون تدريج · وكذلك يوصف الله بالمشورة باعتبار تيقن الحكم وهو انما يحصل لنا ببحث المشورة وهذا البحث لا محل لهُ في الله · فاذًا ليس يوصف الله بالمشورة بهذا الاعتبار وهذا هو مراد الدمشقي بقولهِ هناك «ليس عند الله مشورةٌ اذ هي من شأن الجاهل»

وعلى الثالث بان ما هو خيرٌ يقينٌ في الغاية عند الرجال الحكماء والروحانيين يجوز ان لا يكون خيراً يقيناً عند الاكثرين او الجسمانيين و باعتبار هذا تُبذَل المشورة

ألفصلُ الثاني

في ان المشورة هل تتعلق بالغاية او بما اليها فقط

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المشورة لا تتعلق بما الى الغاية فقط بل بالغاية ايضاً فان كل مشكوك فيه يجوز البحث عنه · وقد يعرض بالنظر الى اعمال الانسان حصول الشك في نفس الغاية لا في ما اليها فقط والبحث في الاعمال هو المشورة فيظهر اذن جواز تعلق المشورة بالغاية

٢ وايضاً ان موضوع المشورة هو الافعال الانسانية · و بعض هذه الافعال غايات كما في الخلقيات ك١ ب١ · فيجوز اذن تعلق المشورة بالغاية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب٤ ٣٤ «لا تتعلق المشورة بالغاية بل بما الى الغاية»

والجواب ان يقال ان الغاية تتضمن حقيقة المبدإ في المفعولات لان حقائق ما الى الغاية تستفاد من الغاية والمبدأ لا يندرج تحت البحث بل يجب ان يتوقف عليهِ كل بحثٍ فالمشورة اذن لكونها بحثاً لا تتعلق بالغاية بل بما الى الغاية فقط · الا انه قد يعرض ان يكون ما هو غايةٌ لبعض الاشياء وسيلةً الى غايةٍ اخرى كما يجوز ان يكون ما هو مبدأ لبرهانٍ نتيجةً لبرهانٍ آخر ولذلك فما يُعتبر غايةً في بحثٍ يجوز ان يُعتبَر واسطةً في بحثٍ آخر وبهذا الاعتبار تتعلق بهِ المشورة

اذاً اجيب على الاول بان ما يُعتَبر غايةً فقد جُزِمَ بهِ فاذاً ما دام مشكوكاً فيهِ فليس يُعتَبر غايةً ومن ثم اذا تعلقت بهِ المشورة لم تكن متعلقة بالغاية بل بما الى الغاية

وعلى الثاني بان المشورة انما تتعلق بالافعال باعتبار توجهها الى غاية فاذا كان بعض الافعال الانسانية غايةً لم تتعلق به المشورة من حيث هو كذلك

الفصل الثالث

في ان المشورة هل هي خاصة بما نفعله

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان المشورة ليست خاصة بما نفعله لانها تدل على مفاوضة . ويجوز ان يتفاوض كثيرون ايضاً في امور مستمرة ليست من افعالنا كطبائع الاشياء . فاذاً ليست المشورة خاصةً بما نفعله

٢ وايضاً قد يتشاور الناس في الامور الشرعية ومن ذلك يقال لبعض مستشارو الشرع او مفتون ومع ذلك فليس من شان هولاء المتشاورين ان يشترعوا . فاذاً ليست المشورة خاصة بما نفعله

٣ وايضاً قد يتشاور بعض الناس في حوادث مستقبلة ليست مقدورة لنا . فاذاً ليست المشورة خاصةً بما نفعله

٤ وايضاً لو كانت المشورة خاصة بما نفعله لم يكن احدٌ يشاور في ما يفعله الغير وهذا بيّن البطلان . فاذاً ليست المشورة خاصة بما نفعله

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤ « انما نتشاور في ما عندنا ويمكن لنا فعله »

والجواب ان يقال ان معنى المشورة الحقيقي تفاوض كثيرين كما هو ظاهرٌ من دلالة اسمها في اللاتينية وهو Consilium اذ يظهر انه مُبدَلٌ من Considium (اي المجالسة) لان القوم يجلسون معاً للمذاكرة ولا بدَّ من اعتبار ان تحقق شيءٍ من الحوادث الجزئية لابد له من ملاحظة احوالٍ وقرائن كثيرة لا يتيسر لواحدٍ ملاحظتها لكنها تُدرك من كثيرين على اصح وجهٍ اذ ما يفوت احدهم يراه الآخر واما الضروريات والكليات فملاحظتها ابسط حتى ان واحداً يكون اكفى لها

ولذلك كان بحث المشورة خاصاً بالحوادث الجزئية على ان معرفة الحق في هذه ليست امراً خطيراً فتُشتهى بالذات كمعرفة الكليات والضروريات بل انما تشتهى من حيث هي مفيدة للفعل اذ الافعال تتعلق بالحوادث الجزئية ·ومن ذلك يتحصل ان المشورة خاصة في الحقيقة بما نفعله

اذاً اجيب على الاول بان المشورة لاتدل على مطلق المفاوضة بل على المفاوضة في ما يُفعَل لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الامر المرسوم من الشرع وان لم يحصل بفعل المستشير لكنهُ يرشده الى الفعل لان رسم الشريعة من جملة دواعي الفعل

وعلى الثالث بان المشورة لاتتعلق بما يُفعَل فقط بل بما هو واسطة الى الفعل ايضاً ولهذا يقال ان التشاور يحصل في الحوادث المستقبلة من حيث يهتدى بمعرفتها الى فعل شيء او اجتنابه

وعلى الرابع باننا نشاور في افعال الغير باعتبار اتحادهم بنا على نحو ما اما بالمحبة كما ان الصديق يعنى بامور صديقه عنايته بامور نفسه او بطريق الآلة فان الفاعل الاصيل والآلي في حكم علةٍ واحدة لان احدهما يفعل بواسطة الآخر وهكذا يشاور السيد في ما يفعله العبد

الفصل الرابع

في ان المشورة هل تدخل في كل ما نفعله

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان المشورة تدخل في كل ما نفعله فان الانتخاب هو اشتهاء ما سبقت المشورة فيهِ كما مرَّ في ف ١ ·والانتخاب يدخل في كل ما نفعله· فكذا المشورة ايضاً

٢ وايضاً ان المشورة تدل على بحث العقل· وكل ما نفعله بغير سورة الالم نفعله بعد بحث العقل· فالمشورة اذن تدخل في كل ما نفعله

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب٣ «متى امكن فعل شيءٍ بامور كثيرة يُنظَر بالمشورة بايّها يكون فعله ايسر وافضل ومتى امكن فعله بواحدٍ يُنظَر بالمشورة كيف يُفعل بهِ» وكل ما يُفعَل فاما ان يُفعَل بواحدٍ او بكثيرٍ. فالمشورة اذن تدخل في كل ما نفعله

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤ «لادخل للمشورة في افعال العلم او الصناعة»

والجواب ان يقال ان المشورة بحثٌ كما مرَّ في ف١ ومن عادتنا ان نبحث في ما نشك فيه ومن ثمه كان طريق البحث والنظر الذي يقال له الدليل يفيد اليقين بالأمر المشكوك فيه وعدم الشك في المفعولات البشرية يعرض لامرين احدهما التأدي بطرقٍ معيَّنة الى غايات معيَّنة كما يعرض في الصناعات التي لها طرق معيَّنة للعمل فان الكاتب مثلاً لايحتاج الى النظر في كيفية رسم الحروف فان ذلك مرسومٌ معيَّنٌ بالصناعة والثاني عدم الفرق بين ان يُفعَل كذا او على نحوٍ آخر وهذا شأن الامور الحقيرة التي قلما تفيد في التوصل الى الغاية او تعوق عنه وما قل شأنه فليس يلتفت العقل اليهِ فهناك اذن امران لا نُعمِلُ المشورة فيهما وان تُوسِّلَ بهما الى الغاية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب٣ احدهما الامور الحقيرة والثاني ما كانت كيفية فعلهِ معيَّنة كافعال الصناعات ماعدا تلك الصناعات الحدسية كصناعة الطب والتجارة ونحوهما كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره

اذاً اجيب على الاول بان الانتخاب يتوقف على المشورة باعتبار الحكم ومن ثمه متى كان الحكم بيناً دون نظرٍ وبحث لم يكن حاجةٌ الى بحث المشورة

وعلى الثاني بان العقل لايبحث في الامور الواضحة بل يحكم فيها حالاً ولذلك لاحاجة الى بحث المشورة في جميع افعال العقل

وعلى الثالث بانه متى امكن فعل شيء بواحدٍ ولكن على طرق مختلفة جاز حصول الشك فيه كما متى فُعِلَ بكثيرٍ ايضاً ولذلك يُحتاجُ فيه الى المشورة واما متى تعين الشيء والطريقة فلم يبقَ حاجة الى المشورة

ألفصلُ الخامسُ

في ان المشورة هل تحصل بطريقة التحليل

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان المشورة لاتحصل بطريقة التحليل لتعلقها بما نفعله· وافعالنا لاتحصل بطريق التحليل بل بطريق التركيب اي يُنتقَل فيها من البسائط الى المركبات· فالمشورة اذن لاتحصل دائمًا بطريقة التحليل

٢ وايضاً ان المشورة بحثٌ عقلي والعقل يبتدئ من المتقدمات وينتهي الى المتاخرات بحسب الترتيب الاوفق ولكون الماضيات متقدمة على الحاضرات والحاضرات متقدمة على المستقبلات يظهر انهُ يجب في المشورة الانتقال من الحاضرات والماضيات الى المستقبلات وهذا ليس يرجع الى طريقة التحليل· فاذاً لاتُرعَى في المشورة طريقة التحليل

٣ وايضاً لاتتعلق المشورة الا بما هو ممكن لنا كما في الخلقيات ك٣ب٣· وانما يُعتبر كون شيء ممكناً لنا اوغير ممكن بمانقدر او لانقدر ان نفعله للتوصل اليه. فلابد اذن في بحث المشورة ان يُبتدأ من الحاضرات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « من يُعمِل المشورة يظهر انه يبحث و يحلل »

والجواب ان يقال لابدَّ في كل بحثٍ من مبدإٍ يُبتدأ منه فان كان متقدماً في الخارج كما هو متقدمٌ في الذهن لم يكن الانتقال تحليلياً بل تركيبياً فان الانتقال من العلل الى المعلولات انتقالٌ تركيبيٌ لكون العلل ابسط من المعلولات واما ان كان المتقدم في الذهن متاخراً في الخارج كان الانتقال تحليلياً وذلك متى

حكمنا على المعلولات البيّنة بتحليلها الى العلل البسيطة والمبدأ في بحث المشورة هو الغاية وهي متقدمةٌ في الذهن ومتاخرة في الخارج وعلى هذا يجب ان يكون بحث المشورة تحليليّاً اذ يُبدأ فيه بما يُقصَد في المستقبل الى ان يُتوصَل الى ما يجب فعله حالاً

اذًا اجيب على الاول بان مدار المشورة على الافعال والافعال تُعلَّل بالغاية ولهذا كان ترتيب الانتقال الفكري المتعلق بالافعال عكس ترتيب الفعل

وعلى الثاني بان العقل يبتدئ من المتقدم في الذهن لكنه لايبتدئ دائمًا من المتقدم في الزمان

وعلى الثالث بان ما يجب ان يُفعَل لاجل الغاية اذا لم يكن ملائمًا للغاية لانبحث في ما اذا كان ممكنًا لنا او لا ولذلك يجب ان يُنظَر في ما اذا كان يؤدي الى الغاية قبل النظر في ما اذا كان ممكنًا

الفصلُ السادسُ

في ان المشورة هل تتسلسل الى غير النهاية

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية لان المشورة هي البحث في الجزئيات التي هي مناط الفعل · والجزئيات غير متناهية فاذًا بحث المشورة غير متناهٍ

٢ وايضاً ان بحث المشورة لايتناول النظر في ما يجب فعله فقط بل في كيفية رفع الموانع ايضاً · وكل فعل انساني يمكن منعه بما لايتناهى والمانع يمكن ارتفاعه بعقلٍ انساني · فالبحث اذن في رفع الموانع يذهب الى غير النهاية

٣ وايضاً ان بحث العلم البرهاني لايتسلسل اذ ينتهي فيه الى مبادئ بيّنة بانفسها يقينية مطلقاً · واليقين المطلق يتعذر في الحوادث الجزئية لكونها متغيرة غير ثابتة · فاذًا بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية

لكن يعارض ذلك ان ليس يتحرك احدٌ الى ما يستحيل التوصل اليه كما في كتاب السماء ١ م ٥٨٠ وغير المتناهي يستحيل قطعه فلو كان بحث المشورة غير متناهٍ لما كان احدٌ يبتدئ في المشورة وهذا بيّن البطلان

والجواب ان يقال ان بحث المشورة متناهٍ بالفعل من جهتين اي من جهة المبدإ ومن جهة المُنتهى فانه يُعتبَر فيه مبدآن احدهما خاصٌ من جنس المفعولات وهو الغاية التي لا تتعلق المشورة بها بل تتوقف عليها على انها مبدأ لها كما مرَّ في ف ٢ والثاني ما يشبه ان يكون من جنس آخر كما يتوقف احد العلوم البرهانية على امور مستمدة من علمٍ آخر وهو لا يبحث عنها · وهذه المبادئ التي يتوقف عليها بحث المشورة هي كل ما يستفاد بالحس ككون هذا الشيء خبزًا او حديدًا وكل ما يُدرَك بالاجمال في علمٍ نظري او عملي ككون الزنى محرمًا من الله وكون الانسان لا يقدر ان يعيش ما لم يغتذِ بالغذاء الملائم وهذه لا يبحث فيها صاحب المشورة · واما منتهى البحث فهو ما نقدر حالاً على فعله فكما ان الغاية تتضمن حقيقة المبدإ كذلك ما يُفعَل لاجل الغاية يتضمن حقيقة النتيجة وعلى هذا فما يُفعَل اولاً يتضمن حقيقة النتيجة الاخيرة التي عندها ينتهي البحث · على انه لا يمتنع ان تكون المشورة غير متناهية بالقوة لجواز ان يتعلق بحث المشورة بامور غير متناهية

اذًا اجيب على الاول بان الجزئيات ليست غير متناهية بالفعل بل بالقوة

وعلى الثاني بان الفعل الانساني وان جاز ان يحول دونه بعض الموانع الا انهُ لا يحول ذلك دونه دائمًا فلا يلزم دائمًا إعمال المشورة في رفع المانع

وعلى الثالث بانه وان تعذر حصول اليقين مطلقًا ببعض الحوادث الجزئية لا يتعذر حصوله مقيدًا اي باعتباره في حال الفعل فليس جلوس سقراط ضروريًا لكنه ضروري متى كان جالسًا وهذا يمكن حصول اليقين بهِ

المبحث الخامس عشر

في الرضى الذي هو فعل الارادة بالنظر الى ما الى الغاية

وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في الرضى والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل —١ في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة —٢ هل تتصف بهِ الحيوانات العجم —٣ هل يتعلق بالغاية او بما اليها —٤ هل الرضى بالفعل خاصٌ بالجزء الاعلى من النفس

الفصل الأول

في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرضى هو فعل القوة المدركة فقط فقد جعله اوغسطينوس في النطق الاعلى كما في كتاب الثالوث ١٢ ب١٢ · والنطق يراد بهِ القوة المدركة · فالرضى اذن فعل القوة المدركة

٢ وايضاً ان معنى الرضى في اللاتينية (assentire) الشعور مع آخر · والشعور فعل القوة المدركة · فكذا الرضى ايضاً

٣ وايضاً كما ان assentire (في اللاتينية اي التصديق) يدل على تعلق العقل بشيءٍ كذلك consentire (اي الرضى) ايضاً · والتصديق فعل العقل الذي هو قوةٌ مدركة · فالرضى اذن فعل القوة المدركة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « اذا حكم انسانٌ في شيءٍ ولم يحبه لم يكن ثمه جزمٌ » اي رضىً · والمحبة فعل القوة الشهوانية فكذلك الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان معنى consentire (اي الرضى) تعلق الحس بشيءٍ ومن الشؤون الخاصة بالحس انه يدرك الاشياء الحاضرة لان الواهمة تدرك اشباه

الجسمانيات ولو كانت الاشياء التي هي اشباهها غائبةً والعقل يدرك الحقائق الكلية وهو يقدر على ادراكها سواء كانت الجزئيات شاهدة او غائبة · ولما كان فعل القوة الشهوانية ميلاً الى الشيء الخارج على نحوٍ من التشبيه جاز ان يطلق عليه باعتبار تعلقهِ بالخارج اسم الشعور لما يحصل عنده من مثل مماسة ما يتعلق بهِ من حيث يرتاح فيهِ وعليهِ قوله في حك ١:١ «احسنوا شعوركم بالله» وبهذا الاعتبار كان الرضى فعل القوة الشهوانية

اذاً اجيب على الاول بان النطق محل الارادة كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فاذاً مراد اوغوسطينوس بالنطق الذي جعل فيهِ الرضى ما يشمل الارادة ايضاً

وعلى الثاني بان الشعور الحقيقي يرجع الى القوة المدركة واما الشعور المجازي المبني على شبه المماسة فيرجع الى القوة الشهوانية كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان مدلول assentire (اي التصديق) الوضعي ايصال الشعور الى آخر فهو اذن يدل على بعدٍ ما عمَّا يُصدَّق بهِ · واما consentire (اي الرضى) فمدلوله الشعور مع آخر فهو اذن يدل على اتصالٍ ما بما يُرضَى بهِ ولهذا كانت الارادة التي من شأنها ان تميل الى الشيء الخارج تتصف حقيقةً بالرضى والعقل الذي ليس فعله بحسب الحركة الى الشيء الخارج بل بالعكس كما مرَّ في ق ١ مب ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ ومب ٥٩ ف ٢ يتصف حقيقةً بالتصديق وان جرت العادة باستعمال احدهما مكان الآخر بالمسامحة · وقد يقال ايضاً ان العقل انما يُصدِّق من حيث يتحرك من الارادة

الفصلُ الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالرضى لان الرضى يدل على تخصيص الشهوة بواحدٍ · وشهوة الحيوانات العجم محدودةٌ الى

واحد · فالحيوانات العجم اذن تتصف بالرضى

٢ وايضاً يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر · والرضى متقدمٌ على صدور الفعل فلو لم يكن للحيوانات العجم رضىً لم يصدر عنها فعلٌ وهذا بيّن البطلان

٣ وايضاً قد يرضى الناس بفعل شيءٍ عن ألمٍ كالشهوة او الغضب · والحيوانات العجم تفعل عن ألمٍ · فلهم اذن رضى

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « بعد ان يحكم الانسان يرتب و يحب ما قد حكم بهِ عن مشورةٍ وهذا يقال له جزمٌ » اي رضىً · والحيوانات العجم لا تتصف بالمشورة · فهي اذن لا تتصف بالرضى

والجواب ان يقال ان الحيوانات العجم لا تتصف حقيقةً بالرضى و تحقيق ذلك ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى فعل شيء وهذا التوجيه خاص بمن في قدرتهِ ان يتحرك بالحركة الشهوانية فان العصا مثلاً يجوز ان تمس الحجر واما توجيهها الى مس الحجر فخاصٌ بمن في قدرته تحريكها · والحركة الشهوانية ليست مقدورةً للحيوانات العجم بل حاصلةٌ لها بالغريزة الطبيعية ومن ثم كان الحيوان الاعجم يشتهي لكنه لا يوجه الحركة الشهوانية الى شيء فلا يتصف حقيقةً بالرضى بل انما يتصف بهِ حقيقةً الطبيعة الناطقة التي في قدرتها ان تتحرك بالحركة الشهوانية وان توجهها اولا توجهها الى هذا او ذاك

اذًا اجيب على الاول بان الحيوانات العجم تخصص شهوتها بشيء بالمعنى الانفعالي فقط والرضى لا يدل على تخصيص الشهوة بالمعنى الانفعالي فقط بل بالمعنى الفاعلي

وعلى الثاني بانه انما يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر متى كان المتأخر لازماً بالخصوص عنه فقط · فان جاز لزوم شيء عن اشياء كثيرة لم يرتفع

المتأخر بارتفاع احد المتقدمات كما انه لو جاز حصول الجمود عن الحرارة والبرودة فان الآجرّ يجمد من الحرارة والجَمد يجمد من البرودة لم يلزم من ارتفاع الحرارة ارتفاع الجمود· وصدور الفعل لا يلزم عن الرضى فقط بل عن شدة الشهوة ايضاً كما في الحيوانات العجم

وعلى الثالث بان من يفعل من الناس عن ألمٍ يقدر على مخالفة الالم بخلاف الحيوانات العجم فليس حكمهما واحداً

الفصلُ الثالثُ

في ان الرضى هل يتعلق بالغاية او بما اليها

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرضى يتعلق بالغاية لان ما لاجله شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥· وانما نرضى بما الى الغاية لاجل الغاية· فاذاً اولى ان نرضى بالغاية

٢ وايضاً ان فعل الفاجر هو غايته كما ان فعل ذي الفضيلة ايضاً هو غايته والفاجر يرضى بفعله· فيجوز اذن تعلق الرضى بالغاية

٣ وايضاً ان اشتهاء ما الى الغاية هو الانتخاب كما مر في مب ١٣ ف ٣ فلو كان الرضى يتعلق بما الى الغاية فقط لم يفترق عن الانتخاب في شيء في ما يظهر وهذا ظاهر البطلان من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان الميل الذي كان سماه جزماً يعقبه الانتخاب· فاذاً ليس يتعلق الرضى بما الى الغاية فقط

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المار ذكره « الجزم يحصل متى رتب الانسان واحب ما قد حكم بهِ عن مشورةٍ » والمشورة تتعلق بما الى الغاية فقط فكذا الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى شيء

سابق في قدرة الموجِه. والمفعولات يجب ان يُعتَبر فيها اولاً تصور الغاية ثم اشتهاؤها ثم المشورة في ما اليها ثم اشتهاؤه والشهوة تميل طبعاً الى الغاية القصوى ولذلك فتوجيه الحركة الشهوانية الى الغاية الحاصلة في التصور ليس يتضمن حقيقة الرضى بل حقيقة الارادة البسيطة واما ما بعد الغاية القصوى فمن حيث هو اليها تتعلق بهِ المشورة فيجوز تعلق الرضى بهِ من حيث أن الحركةَ الشهوانية تتوجه الى ما حُكِمَ بهِ عن مشورةٍ واما الحركة الشهوانية الى الغاية فلا تتوجه الى المشورة بل المشورة تتوجه اليها لان المشورة تتوقف على اشتهاء الغاية واشتهاء ما الى الغاية يتوقف على جزم المشورة ومن ثم كان توجيه الحركة الشهوانية الى جزم المشورة هو الرضى في الحقيقة ولما كانت المشورة لا تتعلق الا بما الى الغاية كان الرضى لا يتعلق حقيقةً الا بما الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بانهُ كما نعلم النتائج بالمبادئ واما المبادئ فليس يتعلق بها العلم بل شيء اعلى وهو التعقل كذلك نرضى بما الى الغاية لاجل الغاية واما الغاية فليس يتعلق بها الرضى بل شيءٌ اعلى وهو الارادة

وعلى الثاني بان غاية الفاجر لذة الفعل التي لاجلها يرضى بهِ لا نفس الفعل

وعلى الثالث بان الانتخاب يتضمن الرضى واضافةً الى ما يُؤثَر عليهِ شيءٌ ولذلك متى حصل الرضى لا يزال محلٌ لحصول الانتخاب فقد يعرض ان نرى بالمشورة اموراً كثيرة تؤدي الى الغاية فيروق لنا كلٌ منها فيتعلق رضانا بكلٍ منها لكننا نُؤثِر واحداً منها بالانتخاب واما اذا لم يكن هناك الا واحدٌ فقط يروق لنا فلا فرق حينئذٍ بين الرضى والانتخاب في الخارج بل في الاعتبار فقط فيقال رضىً من حيث يروق فعله ويقال انتخاب من حيث يُؤثر على ما لا يروق فعله

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الرضى بالفعل هل هو خاصٌ بالجزء الاعلى من النفس

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرضى بالفعل لا يرجع دائمًا الى النطق الاعلى فان اللذة تتبع الفعل وتكمله كما يكمل الحسن الشبيبة على ما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ والرضى باللذة يرجع الى النطق الادنى كقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ١٢ فاذاً ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى

٢ وايضاً ان الفعل الذي نرضى بهِ يقال له اراديٌّ . والافعال الارادية تصدر عن قوىً متكثرة . فاذاً ليس النطق الاعلى وحده هو الذي يرضى بالفعل

٣ وايضاً ان غاية النطق الأعلى هي ملاحظة السرمديات وتدبرها كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ . وكثيراً ما يرضى الانسان بالفعل لا لاعتبارات سرمدية بل لاعتباراتٍ زمانية او لآلامٍ نفسانية ايضاً . فاذاً ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المار ذكره « ليس يمكن ان يجزم العقل بفعل الخطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح ويخدمه ذلك القصد العقلي الذي له السلطان الاعلى على تحريك الاعضاء الى الفعل او منعها اياه »

والجواب ان يقال ان الحكم الاخير يرجع دائمًا الى الاعلى الذي من شأنه ان يحكم على ما سواه لانه ما دام محلٌّ للحكم في ما يُطلَب الحكم فيه لم يصدر الحكم الاخير ومعلومٌ ان النطق الاعلى هو الذي من شأنه ان يحكم على جميع الاشياء لاننا نحكم على المحسوسات بالعقل وعلى ما يرجع الى الحقائق البشرية بالحقائق الالهية التي ترجع الى النطق الاعلى ومن ثمه فما بقي التردد في مانعة الحقائق الالهية او عدمها فليس شيءٌ من احكام النطق يتضمن حقيقة الحكم الاخير . والحكم الاخير في ما يجب فعله هو الرضى بالفعل فكان الرضى بالفعل الى النطق

الاعلى على ان يكون المراد بهِ ما يشمل الارادة كما مرَّ في ف ١

اذًا اجيب على الاول بان الرضى بلذة الفعل يرجع الى النطق الاعلى كما يرجع اليه ايضاً الرضى بالفعل واما الرضى بلذة الفكر فيرجع الى النطق الادنى كما يرجع اليهِ الافتكار ومع ذلك فان نفس الافتكار او عدمه ايضاً باعتبار كونه فعلاً يرجع الحكم فيه الى النطق الاعلى وكذا الحكم في اللذة اللاحقة له واما باعتبار كونه متوجهاً الى فعلٍ آخر فيرجع الى النطق الادنى لان ما كان متوجهاً الى آخر فيرجع الى صناعةٍ او قوةٍ ادنى من الغاية التي يتوجه اليها ومن ثم يقال للصناعة التي تبحث عن الغاية صناعة الهندسة العالية او الصناعة الرئيسية

وعلى الثاني بان كون الافعال انما يقال لها ارادية من حيث نرضى بها لا يوجب اسناد الرضى الى كل قوةٍ بل الى الارادة المشتق منها الارادي والتي محلها النطق كما مرَّ في ف ٦

وعلى الثالث بان النطق الاعلى لا يوصف بالرضى لانه يحرك الى الفعل بالحقائق السرمدية بل لانه لا يمانع بها ايضاً

المبحثُ السادس عشر

في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالقياس الى ما الى الغاية

وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في الاستعمال ومدار البحث فيه على اربع مسائل — ١ في ان الاستعمال هل هو فعل الارادة — ٢ هل تتصف بهِ الحيوانات العجم — ٣ هل يتعلق بما الى الغاية فقط او بالغاية ايضاً — ٤ في نسبة الاستعمال الى الانتخاب

الفصلُ الاولُ

في ان الاستعمال هل هو فعل الارادة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاستعمال ليس فعل الارادة فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك١ ب٤ «الاستعمال هو توجيه ما يُستَعمل الى نيل شيءٍ آخر» وتوجيه شيءٍ الى آخر خاصٌّ بالعقل الذي من شأنه المقايسة والترتيب . فالاستعمال اذن هو فعل العقل وليس فعل الارادة

٢ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ٢٢ « يسور الانسان الى الفعل ويقال لذلك سورة ثم يستعمل ويقال لذلك استعمال » والفعل الى القوة الاجرائية . وفعل الارادة لايلحق فعل القوة الاجرائية بل الاجراء هو الأخير . فالاستعمال اذن ليس فعل الارادة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٠ « كل ما صُنِعَ فقد صُنِعَ لاستعمال الانسان لان العقل يستعمل كل شيءٍ بحكمه على كل ما أُوتيه الناس» والحكم على مخلوقات الله انما هو الى العقل النظري الذى يظهر انهُ مغايرٌ تمام المغايرة للارادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية . فاذاً ليس الاستعمال فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ «الاستعمال هو تعليق قدرة الارادة بشيءٍ»

والجواب ان يقال ان المراد باستعمال شيءٍ استخدامه لفعلٍ ولذلك يقال للفعل الذي نستخدم له شيئاً استعمال ذلك الشيء كما ان ركوب الفرس هو استعماله والضرب هو استعمال العصا ومعلومٌ انا لانستخدم الاشياء الخارجة لفعلٍ الا بواسطة المبادئ الباطنة وهي قوى النفس او ملكات القوى او الآلات التي هي اعضاء البدن . وقد مر في مب ٩ ف ١ ان الارادة هي التي تحرك قوى

قوى النفس الى افعالها وهذا هو استخدامها للفعل و بذلك يتضح ان الاستعمال يُسنَد اولاً واصالةً الى الارادة باعتبار كونها المحرك الاول ثم الى العقل باعتبار كونه مرشداً ثم الى القوى الأخر باعتبار كونها منفِذة ونسبتها الى الارادة التي تستخدمها للفعل نسبة الآلات الى الفعل الاصيل والفعل لا يُسنَد حقيقةً الى الآلة بل الى الفاعل الاصيل كما يُسنَد البناء الى البنّاء لا الى آلات البناء ومن ذلك يتضح ان الاستعمال هو في الحقيقة فعل الارادة

اذاً اجيب على الاول بان العقل يوجّه الى آخر والارادة تميل الى ما يوجهه العقل الى آخر وبهذا الاعتبار يقال الاستعمال هو توجيه شيء الى آخر

وعلى الثاني بان كلام الدمشقي على الاستعمال باعتبار اسناده الى القوى المنفذة

وعلى الثالث بان العقل النظري ايضاً تستخدمه الارادة لفعلي التعقل اوالحكم ولهذا يسنَد اليه الاستعمال على انه متحركٌ من الارادة كسائر القوى المنفذة

ألفصلُ الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالاستعمال

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالاستعمال فان التمتع اشرف من الاستعمال لاننا نستعمل ما نوجهه الى ما نقصد التمتع بهِ كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٠ · والحيوانات العجم تتصف بالتمتع كما مرّ في مب ١١ ف ٢ · فهي اذن أولى بان تتصف بالاستعمال

٢ وايضاً ان استخدام الاعضاء للفعل هو استعمالها · والحيوانات العجم تستخدم اعضاءها لفعل شيء كاستخدامها الارجل للمشي والقرون للنطح · فهي اذن تتصف بالاستعمال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ « ليس يقدر ان يستعمل شيئاً سوى الحيوان الناطق »

والجواب ان يقال قد مرّ في الفصل الآنف ان الاستعمال هو استخدام مبدإ من مبادئ الفعل للفعل كما ان الرضى هو استخدام الحركة الشهوانية لاشتهاء شيء كما مرّ في المبحث الآنف ف١ و٢ و٣ · وليس يقدران يستخدم شيئاً لآخر الا من كان له سلطان على ذلك الشيء وهو من شأن من يعرف ان يوجّه شيئاً الى آخر وهذا خاصّ بالعقل فاذاً ليس يقدران يرضى و يستعمل الا الحيوان الناطق فقط

اذاً اجيب على الاول بان التمتع يدل على حركة الشهوة الى المُشتهَى بالاطلاق والاستعمال يدل على حركة الشهوة الى شيء بالنسبة الى آخر فاذا اعتُبر القياس بينهما من جهة الموضوع فالتمتع اشرف من الاستعمال لان المشتهَى بالاطلاق افضل من المشتهَى بالنسبة الى آخر فقط واذا اعتُبر ذلك من جهة القوة المدركة السابقة فالاستعمال افضل لان توجيه شيء الى آخر من شأن العقل وادراك شيء مطلقاً مشترَكٌ بين العقل والحس

وعلى الثاني بان الحيوانات تفعل شيئاً باعضائها بقوة الغريزة الطبيعية لا عن علمٍ بنسبة الاعضاء الى تلك الافاعيل فهي اذن لا تتصف حقيقةً باستخدام الاعضاء للفعل ولا باستعمالها

الفصلُ الثالثُ

في ان الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى ايضاً

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاستعمال يجوز تعلقه بالغاية القصوى ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ «كل من يتمتع يستعمل» وبعض الناس يتمتع بالغاية القصوى · فاذاً بعض الناس يستعمل الغاية القصوى

٢ وايضاً ان الاستعمال هو تعليق قدرة الارادة بشيء كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره · والارادة لا تتعلق بشيء اكثر من تعلقها بالغاية القصوى فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٢ « الازلية في الآب والمثال في الصورة (يعني في الابن) والاستعمال في الموهبة » يعني في الروح القدس · والروح القدس هو الغاية القصوى لكونه هو الله · فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ « ليس احد يستعمل الله حقيقةً بل يتمتع بهِ » والله وحده الغاية القصوى · فالغاية القصوى اذن لا يجوز عليها الاستعمال

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ١ ان الاستعمال يدل على استخدام شيء لآخر وما يُستخدَم لآخر يدخل في حقيقة ما الى الغاية فكان الاستعمال يتعلق دائمًا بما الى الغاية ولذلك فالاشياء المفيدة للغاية يقال لها (اي في اللاتينية utilia اي مفيدة ونافعة وهو مشتق من uti اي الاستعمال) بل قد يُطلَق الاستعمال على الانتفاع لكن لا بد من اعتبار ان الغاية القصوى تقال على نحوين مطلقاً وبالاضافة الى شخص ما ولما كانت الغاية تُطلَق تارةً على نفس الشيء وتارةً على نيلهِ او احرازه كما ان غاية البخيل هي المال او احرازه على ما مرَّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٧ ومب ٥ ف ٢ كان من الواضح ان الغاية القصوى مطلقاً هي نفس الشيء اذ ليس احراز المال خيرًا الا بسبب خيرية المال واما بالنظر الى هذا الشخص فهي احراز المال لان البخيل لا يسعى في طلب المال الا ليحرزه · فالمال اذن يقال مطلقاً وحقيقةً ان انساناً يتمتع بهِ لجعلهِ فيهِ غايته القصوى واما باعتبار قصده منه احرازه فيقال انه يستعمله

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الاستعمال بالعموم باعتبار دلالته على نسبة الغاية الى التمتع بها الذي يسعى اليه الانسان

وعلى الثاني بان قدرة الارادة تتعلق بالغاية لاجل ان تسكن الارادة عندها

ولذلك فالسكون عند الغاية الذي هو التمتع يقال لهُ بهذا الاعتبار استعمال الغاية واما ما الى الغاية فلا تتعلق بهِ قدرة الارادة بالنسبة الى استعماله فقط بل بالنسبة الى امرٍ آخر تسكن عنده الارادة

وعلى الثالث بان المراد بالاستعمال في كلام ايلاريوس السكون عند الغاية القصوى على حد ما يقال بوجه العموم ان انساناً يستعمل الغاية لينالها كما مرَّ في جرم الفصل وفي الجواب الاول ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ « اراد بالاستعمال تلك اللذة او السعادة او الغبطة »

الفصلُ الرابعُ

في ان الاستعمال هل يتقدم الانتخاب

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاستعمال يتقدم الانتخاب اذ ليس بعد الانتخاب سوى التنفيذ · والاستعمال لكونه فعل الارادة يتقدم التنفيذ · فهو اذن يتقدم الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان المطلق متقدم على المضاف فاذًا الاقل اضافة متقدم على الاكثر اضافة · والانتخاب يتضمن اضافتين اضافةً الى ما يُنتخَب الى الغاية واخرى الى ما يُؤثَر عليهِ والاستعمال يتضمن اضافةً الى الغاية فقط · فالاستعمال اذن متقدم على الانتخاب

٣ وايضاً ان الارادة تستعمل سائر القوى من حيث تحركها وهي تحرك نفسها ايضاً كما مرَّ في مب ٩ ف ٣ فهي اذن تستعمل نفسها باستخدامها ذاتها للفعل وهي انما تفعل ذلك متى رضيت · فالاستعمال اذن يوجد في الرضى ايضاً · والرضى يتقدم الانتخاب كما مر في مب ١٥ ف ٣ فكذا الاستعمال ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ الارادة تسور بعد الانتخاب الى الفعل ثم تستعمل » فالاستعمال اذن يلحق الانتخاب

والجواب ان يقال ان للارادة نسبتين الى المراد احداهما باعتبار حصوله على نحوٍ ما في المريد بمعادلة او نسبةٍ اليه ولذلك فالاشياء المعادلة طبعاً لغاية يقال انها تشتهي تلك الغاية طبعاً الا ان ادراك الغاية على هذا النحو ناقصٌ وكل ناقصٍ يميل الى الكمال ولما كانت الشهوة الطبيعية والارادية تميل إلى ان تدرك الغاية في الخارج وهو ادراكها الكامل وهذه هي النسبة الثانية للارادة الى المراد· والمراد ليس الغاية فقط بل ما الى الغاية ايضاً وآخر ما يرجع الى نسبة الارادة الأولى باعتبار ما الى الغاية هو الانتخاب اذ فيهِ تتم معادلة الارادة فتريد ما الى الغاية ارادةً تامةً واما الاستعمال فيرجع الى نسبة الارادة الثانية التي بها تميل الى ادراك الشيءِ المراد ومن ذلك يتضح ان الاستعمال لاحق للانتخاب اذا كان المراد بالاستعمال استخدام الارادة للقوة المنفذة بتحريكها اياها الا انه لما كانت الارادة تحرك العقل ايضاً وتستعمله على نحوٍ ما جاز ان يراد ايضاً باستعمال ما الى الغاية ملاحظة العقل لهُ باعتبار توجيههِ الى الغاية والاستعمال بهذا المعنى متقدمٌ على الانتخاب

اذاً اجيب على الاول بان الحركة التي بها تحرك الارادة لتنفيذ الفعل سابقةٌ على التنفيذ ولاحقة للانتخاب ولما كان الاستعمال يرجع الى هذه الحركة كان واسطةً بين الانتخاب والتنفيذ

وعلى الثاني بان المضاف الحقيقي متاخرٌ عن المطلق واما المضاف المشهوريُّ فليس يجب ان يكون متاخراً بل كلما كانت العلة متقدمة كان لها اضافاتٌ الى معلولاتٍ اكثر

وعلى الثالث بان الانتخاب يتقدم الاستعمال اذا تعلقا بشيءٍ واحدٍ لكن ليس يمتنع ان يكون استعمال شيءٍ متقدماً على انتخاب شيءٍ آخر ولما كانت افعال الارادة تتعلق بانفسها جاز ان يُعتبر في كلٍ منها الرضى والانتخاب والاستعمال

كما لو قيل ان الارادة ترضى بان تنتخب وترضى بان ترضى وتستعمل نفسها للرضى والانتخاب وحيثما كان موضوع هذه الافعال متقدماً كانت متقدمة

المبحث السابع عشر

في الافعال المأمورة من الارادة — وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الافعال المامورة من الارادة والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل —١ في ان الامر هل هو الارادة او فعل العقل —٢ هل تتصف به الحيوانات العجم — ٣ في نسبته الى الاستعمال — ٤ في ان الامر والفعل المامور هل هما فعل واحد او فعلان متغايران — ٥ في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة —٦ هل يتعلق بفعل العقل —٧ هل يتعلق بفعل الشهوة الحسية —٨ هل يتعلق بفعل النفس النباتية —٩ هل يتعلق بفعل الاعضاء الظاهرة

الفصل الأول

في ان الامر هل هو فعل العقل او فعل الارادة

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الامر ليس فعل العقل بل فعل الارادة لانه ضربٌ من التحريك فقد قال ابن سينا ان المحرك اربعة اقسام المتمم الفعل والمهيئ والآمر والمشير. والارادة تنفرد بتحريك سائر القوى النفسانية كما مرّ في مب ٩ ف ١ . فالامر اذن فعل الارادة

٢ وايضاً كما ان موضوع الامر لايكون الا ما هو خاضعٌ كذلك فاعله لايكون في ما يظهر الا ما كان حرّاً غاية الحرية . واعظم اصل للحرية هو الارادة . فالامر اذن الى الارادة

٣ وايضاً ان الامر يلحقه الفعل حالاً . وفعل العقل لايلحقه الفعل حالاً

لان من يحكم بوجوب فعل شيء لا يفعله حالاً . فاذاً ليس الامر فعل العقل بل فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ والفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٣ « الشهوة تنقاد للعقل » فالامر اذن فعل العقل

والجواب ان يقال ان الامر هو فعل العقل مسبوقاً بفعل الارادة وتحقيق ذلك انه لما كان يجوز تعلق كلٍ من فعل الارادة وفعل العقل بالآخر بمعنى ان العقل ينظر في ارادة الارادة والارادة تريد نظر العقل كان يعرض سبق كلٍ منهما للآخر ولكون قوة الفعل السابق تستمر في الفعل اللاحق قد يعرض احياناً ان يكون فعل الارادة بحيث يستمر فيهِ بالقوة شيءٌ من فعل العقل كما مرَّ في الاستعمال في مب ١٦ ف ١ وفي الانتخاب في مب ١٢ ف ١ وقد يعرض العكس اي ان يكون فعل العقل بحيث يستمر فيهِ بالقوة شيءٌ من فعل الارادة . والامر في ماهيته فعل العقل لان الآمر يوجه المامور الى فعل شيء بطلبهِ منه او باشعارهِ بهِ والتوجيه بطريق الطلب هو فعل العقل والعقل في طلب شيء او الاشعار بهِ طريقتان احداهما بالاطلاق والطلب على هذا النحو يُعبَّر عنه بصيغة الخبر كقول انسان لآخر : يجب عليك فعل هذا : والثانية بتحريك المخاطب الى ما يُطلَب منه وهذا الطلب يُعبَّر عنه بصيغة الانشاء كما لو قيل لانسانٍ : افعل هذا : والمحرك الاول في قوى النفس الى مزاولة الفعل هو الارادة كما مرَّ في مب ٩ ف ١ . فاذاً لكون المحرك الثاني لا يحرك الا بقوة المحرك الاول يلزم ان يكون تحريك العقل ايضاً بالامر حاصلاً لهُ بقوة الارادة فيتحصل من ذلك ان الامر هو فعل العقل مسبوقاً بفعل الارادة التي بقوتها يحرك العقل بالامر الى مزاولة العقل

اذاً اجيب على الاول بان الامر ليس مطلق التحريك بل تحريكاً مصحوباً

بطلبٍ يُشعَر بهِ آخر بامرٍ ما وهذا من افعال العقل

وعلى الثاني بان اصل الحرية بمعنى محلها هو الارادة واما بمعنى علتها فهو العقل اذ انما تقدر الارادة ان تميل باختيارها الى امورٍ مختلفة من حيث يقدر العقل ان يتصور الخير باعتباراتٍ مختلفة ولهذا قد عرَّف الفلاسفة الاختيار بكونه حكماً عقلياً طوعياً لاعتبارهم ان العقل هو علة الحرية

وعلى الثالث بان قضية ذلك الدليل ان الامر ليس فعل العقل مطلقاً بل مع تحريكٍ ما كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثاني

في ان الامر هل تتصف به الحيوانات العجم

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالامر فقد اثبت ابن سينا ان القوة الآمرة بالحركة هي القوة الشوقية والقوة المنفذة الحركة قائمة في العضلات والأعصاب. وكلا القوتين حاصلتان للحيوانات العجم. فهي اذن تتصف بالامر

٢ وايضاً من شأن العبد ان يكون ماموراً. ونسبة الجسد الى النفس كنسبة العبد الى السيد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١. فالجسد اذن يُؤمَر من النفس حتى في الحيوانات العجم المركبة من نفسٍ وجسد

٣ وايضاً انما يسور الانسان الى الفعل بالأمر. والحيوانات العجم تتصف بالسورة الى الفعل كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٢ ب ٢٢. فهي اذن تتصف بالأمر

لكن يعارض ذلك ان الامر هو فعل العقل كما مرَّ في الفصل الآنف. والحيوانات العجم خالية عن العقل. فهي اذن لا تتصف بالامر

والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً سوى توجيه انسانٍ الى فعل شيءٍ مع

تحريكٍ طلبي. والتوجيه فعلٌ خاصٌ بالعقل. فاذاً يستحيل اتصاف الحيوانات العجم بالامر بوجهٍ من الوجوه لخلوها عن العقل

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال ان القوة الشوقية تأمر بالحركة من حيث تحرك العقل الآمر وهذا خاصٌ بالناس فقط واما في الحيوانات العجم فليست القوة الشوقية آمرةً حقيقةً اللهمَّ الا ان يُطلَق الآمِر مجازاً على المحرك

وعلى الثاني بان الجسد في الحيوانات العجم له ان يطيع واما النفس فليس لها ان تأمر اذ ليس لها ان توجه فلا يصح فيها اعتبار الآمر والمأموز بل اعتبار المحرك والمتحرك فقط

وعلى الثالث بان اتصاف الناس بالسورة الى الفعل ليس كاتصاف الحيوانات العجم بها فهي تحصل في الناس بتوجيه العقل ومن ثم كان لها حقيقة الأمر واما في الحيوانات العجم فانما تحصل بالغريزة الطبيعية لانها حالما تتصور الملائم او المنافر يتحرك شوقها طبعاً الى طلبه او الهرب منه فهي اذن تتوجه الى الفعل من غيرها ولا توجه اليه انفسها ولذا كانت تتصف بالسورة دون الأمر

ألفصلُ الثالثُ

في ان الاستعمال هل هو متقدمٌ على الامر

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الاستعمال متقدمٌ على الامر لان الأمر هو فعل العقل مسبوقاً بفعل الارادة كما مرَّ في ف ١ . والاستعمال هو فعل الارادة كما مرَّ ايضاً في المبحث الانف ف ١ . فهو اذن متقدمٌ على الامر

٢ وايضاً ان الامر من قبيل ما الى الغاية . وما الى الغاية يتعلق بهِ الاستعمال . فيظهر اذن ان الاستعمال متقدمٌ على الامر

٣ وايضاً كل فعلٍ لقوةٍ متحركة من الارادة يقال لهُ استعمال لان الارادة تستعمل سائر القوى كما مرَّ في الموضع المذكور انفاً . والامر هو فعل العقل باعتبار

تحركه من الارادة كما مرَّ في ف ١ . فالامر اذن استعمالٌ . والعام متقدمٌ على الخاص فالاستعمال اذن متقدمٌ على الامر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « السورة الى الفعل تتقدم الاستعمال » . والسورة الى الفعل تحصل بالامر . فالامر اذن متقدمٌ على الاستعمال

والجواب ان يقال ان استعمال ما الى الغاية اذا اعتبر من جهة كونه في العقل الذي يوجه الى الغاية فهو متقدمٌ على الانتخاب كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ فيكون بالأولى متقدماً على الأمر . واما اذا اعتُبر من جهة خضوعه للقوة المنفذة فهو متاخرٌ عن الامر لان استعمال المستعمِل مقارن لفعل المستعمَل اذ لا يُستعمَل العصا قبل ان يُفعَل بها على نحوٍ ما . والامر ليس مقارناً لفعل المامور بل متقدماً طبعاً على امتثاله وربما تقدمه في الزمان ايضاً فواضح اذن ان الأمر متقدمٌ على الاستعمال

اذاً اجيب على الاول بان ليس جميع افعال الارادة متقدمةً على الامر الذي هو من افعال العقل بل بعضها سابقٌ له وهو الانتخاب وبعضها لاحقٌ له وهو الاستعمال لان الارادة بعد جزم المشورة الذي هو حكم العقل تنتخب وبعد الانتخاب يأمر العقل ما يجب ان يُفعَل به المنتخَب وفي آخر الامر تاخذ الارادة بالاستعمال منفذة امر العقل اي ارادة غير الآمر متى كان آمراً غيره او ارادة الآمر متى كان آمراً نفسه

وعلى الثاني بانه كما ان الافعال متقدمة على القُوى كذلك الموضوعات متقدمة على الافعال . وموضوع الاستعمال ما الى الغاية . فاذاً كون الامر من قبيل ما الى الغاية يستلزم بالاولى كونه متقدماً على الاستعمال لا متاخراً عنه

وعلى الثالث بانه كما ان فعل الارادة المستعملة العقل للأمر يتقدم الامر

كذلك يجوز ان يقال ان بعض اوامر العقل يتقدم استعمال الارادة هذا وذلك لان فعل كل منهما يتعلق بفعل الآخر

الفصلُ الرَّابعُ

في ان الامر والفعل المامور هل هما فعلٌ واحدٌ او فعلان متغايران

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الامر والفعل المأمور ليسا فعلاً واحداً لان افعال القوى المتغايرة متغايرة ۰ والامر والفعل المامور يرجعان الى قوتين متغايرتين لان القوة الآمرة غير القوة المأمورة ۰ فاذًا ليس الامر والفعل المأمور فعلاً واحداً

٢ وايضاً كل امرين جاز افتراقهما فهما متغايران اذ ليس يفارق شيءٌ نفسه ۰ والفعل المامورُ يفارق الامر احياناً فقد يتقدم الامرُ ولا يلحقه الفعل المامور ۰ فالامر اذن مغايرٌ للفعل المامور

٣ وايضاً كل شيئين بينهما نسبة المتقدم والمتاخر فهما متغايران ۰ والامر متقدم طبعاً على الفعل المامور ۰ فهما اذن متغايران

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٣ ب ٢ « حيثما حصل شيءٌ بسبب آخر فهناك شيءٌ واحدٌ فقط » والفعل المامور لا يحصل الا بسبب الامر فهما اذن واحدٌ

والجواب ان يقال لا يمتنع ان يكون بعض الاشياء كثيراً وواحداً من وجهين بل كل كثيرٍ واحدٌ من وجهٍ كما قال ديونيسيوس في الباب الاخير من الاسماء الالهية مقا ٢ الا ان من الاشياء ما هو كثيرٌ مطلقاً وواحدٌ من وجهٍ ومنها ما هو بعكس ذلك وشأن الواحد في ذلك كشأن الموجود فالموجود مطلقاً هو الجوهر والموجود من وجهٍ هو العرض او الموجود الذهنيُّ ايضاً ولذلك فالاشياء التي هي واحدٌ بالجوهر واحدٌ مطلقاً ومتكثرة من وجهٍ كما ان الكل في جنس الجوهر

المركب من اجزائهِ المكمِّلة او الذاتية واحدٌ مطلقاً لان الكل واحدٌ وجوهرٌ مطلقاً واما الاجزاء فموجوداتٌ وجواهر في الكل· والاشياء التي هي متغايرة بالجوهر وواحدٌ بالعرض متغايرة مطلقاً وواحدٌ من وجهٍ كما ان ناساً كثيرين شعبٌ واحدٌ وحجارة كثيرةٌ جثوةٌ واحدة بوحدة التركيب او الترتيب وكذلك الاشخاص المتكاثرة المتحدة بالجنس او بالنوع متكاثرة مطلقاً وواحدٌ من وجهٍ لان الواحد بالجنس او بالنوع واحدٌ في الذهن· وكما ان الكل في جنس الطبيعيات يتركب من هيولى وصورة كتركب الانسان من نفسٍ وجسدٍ وهو موجودٌ واحدٌ طبيعي وان تكاثرت اجزاؤه كذلك يحدث في الافعال الانسانية فان لفعل القوة السافلة الى فعل القوة العالية نسبة الهيولى من حيث ان القوة السافلة تفعل بقوة القوة العالية المحركة لها لان نسبة فعل المحرك الاول ايضاً الى فعل الآلة نسبة الصورة وبذلك يتضح ان الامر والفعل المامور فعلٌ انسانيٌ واحدٌ كما ان الكل واحدٌ ولكنه كثيرٌ باعتبار اجزائه

اذاً اجيب على الاول بانه اذا كانت القوى المتغايرة غير مترتبة بينها كانت افعالها متغايرة مطلقاً واما متى كانت قوةٌ محركةٌ لأُخرى كانت افعالها متحدة باعتبارٍ ما لاتحاد فعل المحرك والمتحرك كما في الطبيعيات ك٣م٢٠و٢١

وعلى الثاني بان جواز الافتراق بين الامر والفعل المامور يدل على انهما كثيرٌ بالاجزاء فان اجزاء الانسان يجوز افتراقها وهي مع ذلك واحدٌ بالكل

وعلى الثالث بان ما هو كثيرٌ بالاجزاء وواحدٌ بالكل لا يمتنع تقدم بعضهِ على بعضٍ كتقدم النفس باعتبارٍ ما على الجسد والقلب على سائر الاعضاء

ألفصلُ الخامسُ

في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الارادة فقد

قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ « تامر النفس ذاتها بان تريد ولكنها لا تأتمر » والارادة هي فعل قوة الارادة · فالامر اذن لا يتعلق بفعل الارادة

٢ وايضاً لا يجوز ان الامر الاعلى من يعقله · والارادة لا تعقل الامر فهي مغايرة للعقل الذي من شانه التعقل · فالامر اذن لا يتعلق بفعل الارادة

٣ وايضاً لو تعلق الامر بفعلٍ من افعال الارادة لتعلق ايضاً بجميع افعالها ولو تعلق بجميع افعالها للزم التسلسل لان فعل الارادة يتقدم فعل العقل الآمر كما مرّ في ف ١ فلو تعلق بهِ الامر ايضاً لتقدم هذا الامر ايضاً فعلٌ من افعال العقل وهكذا الى ما لا يتناهى · والتسلسل محالٌ · فاذاً ليس يتعلق الامر بفعل الارادة

لكن يعارض ذلك ان كل مقدور لنا خاضعٌ لامرنا · واعظم مقدور لنا افعال الارادة لان جميع افعالنا انما يقال انها مقدورةٌ لنا من حيث هي ارادية · فاذاً يتعلق امرنا بافعال الارادة

والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً سوى فعل العقل الموجّه مع تحريكٍ الى فعل شيء كما مر في ف ١ ولا يخفى ان العقل ينفذ حكمه في فعل الارادة فهو كما يقدر ان يحكم ان ارادة شيءٍ خيرٌ كذلك يقدر ان يحمل الانسان بامره على ان يريد ومن هذا يتضح جواز تعلق الامر بفعل الارادة

اذاً اجيب على الاولى بانه متى امرت النفس ذاتها بان تريد امراً كاملاً فهي تريد كما قال اوغسطينوس هناك ايضاً · واما كونها تامر احياناً نفسها ولا تريد فانما يعرض من انها لا تامر امراً كاملاً والامر الناقص انما يحصل من طريق ان العقل يتحرك من جهات مختلفة الى الامر او عدمهِ فيتذبذب بينهما دون ان يامر امراً كاملاً

وعلى الثاني بانه كما ان العضو من اعضاء البدن لا يفعل لنفسه فقط بل للبدن

كله كما ان البصر يرى للبدن كله كذلك الامر ايضاً في قوى النفس فان العقل لا يعقل لنفسه فقط بل لجميع القوى والارادة لا تريد لنفسها فقط بل لجميع القوى ولهذا كان الانسان يامر نفسه بفعل الارادة من حيث هو عاقل ومريد

وعلى الثالث بان الامر لكونهِ فعل العقل انما يتعلق بالفعل الخاضع للعقل. وفعل الارادة الاول لا يحصل عن نظر العقل بل عن غريزة الطبيعة او عن تحريك علة اعلى كما سلف في مب ٩ ف٤ . فلا يلزم التسلسل

ألفصلُ السادسُ

في ان الامر هل يتعلق بفعل العقل

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الامر لا يجوز تعلقه بفعل العقل اذ لا يجوز في ما يظهر ان يامر شيء نفسه . والعقل هو الذي يأمر كما مرّ في ف ١ . فالامر اذن لا يتعلق بفعله

٢ وايضاً ما بالذات مغايرٌ لما بالمشاركة . والقوة التي يامر العقل بفعلها عقلٌ بالمشاركة كما في الخلقيات ك١ ب١٣ . فالامر اذن لا يتعلق بفعل تلك القوة التي هي عقلٌ بالذات

٣ وايضاً انما يتعلق الامر بالفعل المقدور لنا . وادراك الحق والحكم بهِ مما هو من افعال العقل ليس مقدوراً لنا دائماً . فلا يجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل

لكن يعارض ذلك ان ما نفعله باختيارنا يجوز فعله بامرنا . وافعال العقل تُفعَل بالاختيار فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ٢٢ «الانسان بالاختيار يطلب ويبحث ويحكم ويدبر» فيجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل

والجواب ان يقال ان العقل لتعلقه بنفسه ينفذ حكمه في فعل نفسه كما ينفذ في افعال سائر القوى فهو اذن يقدر ان يامر بفعل نفسه لكن لا بد من الانتباه الى ان فعل العقل يجوز فيهِ اعتباران احدهما من جهة مزاولة الفعل وبهذا الاعتبار

يجوز تعلق الامر دائمًا بفعل العقل كما اذا أوعز الى انسان ان يتبصر ويُعمِل الفكر والثاني من جهة الموضوع الذي يُعتبر من جهته فعلان للعقل احدهما ان يتصور الحق في شيءٍ وهذا ليس في مقدورنا بل انما يحصل بقوة نورٍ طبيعي او فائق الطبع وبهذا الاعتبار ليس فعل العقل في مقدورنا ولا يجوز عليهِ الامر والثاني ان يصدِّق بما يتصوره فاذا تصور العقل ما يصدِّق بهِ طبعاً كالمبادئ الاولى لم يكن تصديقه بهِ او عدمه في قدرتنا بل في رسم الطبيعة فيكون في الحقيقة خاضعاً لامر الطبيعة. على ان العقل قد يتصور ما لا يكون بيّناً لهُ بحيث لا يبقى في قدرتهِ ان يصدق او لا يصدِّق بهِ او يتوقف بينهما لعلةٍ ما وهذا يكون التصديق بهِ او عدمه مقدوراً لنا وخاضعاً لامرنا

اذاً اجيب على الاول بان العقل يامر نفسه على نحو ما تحرك الارادة نفسها كما مرَّ في مب ٩ ف٣ اي من حيث ان كلاً منهما يتعلق بفعله و ينتقل من واحدٍ الى آخر

وعلى الثاني بان العقل لاختلاف الموضوعات الخاضعة لفعله لا يمتنع ان تحصل له المشاركة في نفسه كما تحصل له في معرفة النتائج المشاركة في معرفة المبادئ

ومما تقدم يظهر الجواب على الثالث

الفصلُ السابعُ

في ان الامر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الشوق الحسي فقد قال الرسول في رو ٧ : ١٩ «لان ما اريده من الخير لا اعمله» وكتب الشارح على ذلك « يريد الانسان ان لا يشتهي ولكنه يشتهي » والاشتهاء هو فعل الشوق الحسي. فاذاً ليس فعل الشوق الحسي خاضعاً لامرنا

٢ وايضاً ان الهيولى الجسمانية تنقاد لله وحده باعتبار الاستحالة الصورية كما

مرَّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ١ ومب ١٠ ف ٢ . وفعل الشوق الحسي يحصل عنه استحالةٌ صورية في البدن اي حرارةٌ او برودةٌ . فهو اذن غير خاضع لامرٍ انساني

٣ وايضاً ان المحرك الخاص للشوق الحسي هو المُدرَك بالحس او بالوهم . وليس في مقدورنا دائماً ان ندرك شيئاً بالحس او بالوهم . فاذاً ليس فعل الشوق الحسي خاضعاً لامرنا

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ «ما يخضع للعقل قسمان شهوانيٌ وغضبيٌ» وهما يرجعان الى الشوق الحسي . فاذاً فعل الشوق الحسي خاضعٌ لامر العقل

والجواب ان يقال انما يخضع فعلٌ لامرنا باعتبار كونه مقدوراً لنا كما مرَّ في الفصل الآنف فاذاً لابد لمعرفة كيفية خضوع فعل الشوق الحسي لامر العقل من اعتبار كيفية مقدوريته لنا . ولا بد من الانتباه الى ان الفرق بين الشوق الحسي والشوق العقلي الذي يقال له ارادة ان الشوق الحسي قوةٌ ذات آلةٍ جسمانية بخلاف الارادة وكل فعل قوةٍ ذات آلة جسمانية فليس يتوقف على قوة النفس فقط بل على استعداد الآلة الجسمانية ايضاً كتوقف الإبصار على القوة البصرية وعلى حالة العين التي تساعد عليهِ او تعوق عنه وكذا فعل الشوق الحسي ايضاً فانهُ ليس يتوقف على القوة الشوقية فقط بل على استعداد البدن ايضاً وما كان من جهة القوة النفسانية فهو يتبع الادراك وادراك الوهم لكونه جزئياً يستمد نظامه من ادراك العقل الكلي كما تستمد القوة الفاعلة الجزئية نظامها من القوة الفاعلة الكلية ولهذا كان فعل الشوق الحسي خاضعاً من هذه الجهة لامر العقل واما حال البدن واستعداده فليس خاضعاً لامر العقل ولهذا كان لحركة الشوق الحسي من هذه الجهة مانعٌ عن ان يخضع مطلقاً لامر العقل وقد يحدث احياناً ايضاً ان حركة الشوق الحسي تثور بداهةً الى ادراك الوهم او الحس فيكون

حصولها والحالة هذه من دون امر العقل وان كان يقدر على منعها لو نظر اليها قبل وقوعها ومن ثم قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ «العقل مسلط على الغضبية والشهوانية لا بالسلطة المطلقة التي هي سلطة السيد على العبد بل بالسلطة السياسية او الملكية المتعلقة بالاحرار الذي ليس خضوعهم للامر مطلقاً»

اذاً اجيب على الاول بان اشتهاء الانسان مع عدم ارادته ان يشتهي يحدث عن استعداد البدن المانع من امتثال الشوق الحسي مطلقاً امر العقل ومن ثم عقب الرسول قوله هذا بقوله «ارى ناموساً آخر في اعضائي يحارب ناموس عقلي» وقد يحدث ذلك ايضاً بسبب حركة الشهوة البديهية كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الكيفية الجسمانية بالقياس الى فعل القوة الشوقية على ضربين احداهما سابقة وذلك متى كان انسان مستعداً في بدنه على نحوٍ ما الى هذا الانفعال او ذاك والاخرى لاحقة كما اذا احتدم انسان من الغضب فالكيفية السابقة لا تخضع لامر العقل لحصولها اما عن الطبيعة او عن تحريكٍ سابقٍ لا يمكن سكونه حالاً والكيفية اللاحقة تمتثل امر العقل لانها تتبع حركة القلب المكانية التي تختلف باختلاف افعال الشوق الحسي

وعلى الثالث بانه لما كان ادراك الحس يقتضي محسوساً خارجاً لم يكن في قدرتنا ادراك شيء بالحس ما لم يكن المحسوس حاضراً لدينا وليس حضوره مقدوراً لنا دائماً اذ انما يقدر الانسان ان يستعمل الحس متى اراد اذ لم يكن ثم مانعٌ من جهة الآلة واما ادراك الوهم فيخضع لامر العقل على نسبة قوة الواهمة او ضعفها فان عدم قدرة الانسان على توهم ما يلاحظه العقل ينشأ اما عن كون ذلك غير موهومٍ كغير الجسمانيات او عن ضعف الواهمة الحاصل عن اعتلالٍ في الآلة

الفصلُ الثامنُ

في ان الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الامر يتعلق بافعال النفس النباتية فان قوى النفس الحساسة اشرف من قوى النفس النباتية . وقوى النفس الحساسة تخضع لامر العقل . فاولى اذن ان تخضع لهُ قوى النفس النباتية

٢ وايضاً يقال للانسان عالمٌ صغيرٌ لان حكم النفس في البدن كحكم الله في العالم . والله موجودٌ في العالم بحيث يمتثل امره جميع ما في العالم . فاذاً كلُّ ما في الانسان يمتثل امر العقل حتى قوى النفس النباتية ايضاً

٣ وايضاً ليس يعرض المدح والذم الا في الافعال الخاضعة لامر العقل . وافعال القوة الغاذية والمولدة يعرض فيها المدح والذم والفضيلة والرذيلة كما يظهر في النَهَم والفجور وما يقابلهما من الفضائل فاذاً افعال هاتين القوتين خاضعةٌ لامر العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢ «ما ليس يُذعِن للعقل هو الغاذية والمولِّدة»

والجواب ان يقال ان بعض الافعال يصدر عن الشوق الطبيعي و بعضها عن الشوق الحيواني او العقلي وكل فاعلٍ يتشوق الى الغاية على نحوٍ ما فالشوق الطبيعي لا يتبع ادراكاً كما يتبع ذلك الشوق الحيواني والعقلي . والعقل يامر من حيث هو قوةٌ مدركة ولذلك يجوز امر العقل على تلك الافعال التي تصدر عن الشوق العقلي او الحيواني لا على التي تصدر عن الشوق الطبيعي فان هذه هي افعال النفس النباتية ومن ثم قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره « يقال طبيعيٌ لما يقال له غاذٍ ومولِد» وعلى هذا فافعال النفس النباتية ليست خاضعةً لامر العقل

اذاً اجيب على الاول بانه كلما كان فعلٌ اكثر تجرداً كان اشرف واخضع

لامر العقل وعدم خضوع قوى النفس النباتية للعقل دليلٌ على انحطاط قدرها

وعلى الثاني بان المشابهة بين الله والنفس من وجه ان النفس تحرك البدن كما يحرك الله العالم لا من جميع الوجوه فان النفس لم تخلق البدن من العدم كما خلق الله العالم فخضع لامره في كل شيء

وعلى الثالث بان محل الفضيلة والرذيلة والمدح والذم ليس افعال القوة الغاذية والمولدة التي هي الهضم وتكوين الجسد الانساني بل افعال الجزء الحساس المتوجهة الى افعال الغاذية والمولدة كاشتهاء لذة الطعام والنكاح واستعمالها كما ينبغي او على خلاف ما ينبغي

الفصلُ التاسعُ

في ان الامر هل يتعلق بفعل الاعضاء الظاهرة

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال: يظهر ان اعضاء البدن لا تنقاد للعقل في افعالها فمن المحقق ان اعضاء البدن ابعد عن العقل من قوى النفس النباتية. وقوى النفس النباتية لا تنقاد للعقل كما تقدم في الفصل السابق. فاولى اذن ان لا تنقاد له اعضاء البدن

٢ وايضاً ان القلب هو مبدأ الحركة الحيوانية. وحركة القلب لا تخضع لامر العقل فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢ «النابضة لا تنقاد للعقل» فاذاً حركة الاعضاء الجسمانية تخضع لامر العقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٦ «قد تشتد حركة اعضاء التناسل دون محركٍ حاضرٍ وقد تخون المضطرم قلبه شوقاً فتبرد الشهوة في بدنه على حين استعارها في نفسه» فاذاً ليست حركة الاعضاء منقادة للعقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ «تأمر النفس فتتحرك اليد بكل سهولة حتى لا يكاد يمتاز الامر عن الخدمة»

والجواب ان يقال ان اعضاء البدن آلاتٌ لقوى النفس فحكمها في الانقياد للعقل كحكم قوى النفس ولما كانت القوى الحسية تخضع لامر العقل دون القوى الطبيعية كانت جميع حركات الاعضاء التي تحرك من القوى الحسية خاضعة لامر العقل وحركات الاعضاء الصادرة عن القوى الطبيعية غير خاضعة له

اذاً اجيب على الاول بان الاعضاء لاتحرك انفسها بل تحرك بقوى النفس التي منها ما هو ادنى الى العقل من قوى النفس النباتية

وعلى الثاني بان الاول في ما يتعلق بالعقل والارادة هو ما كان حاصلاً بالطبع وعنه ينبعث ما سواه كانبعاث معرفة النتائج عن معرفة المبادئ المعلومة بالطبع وانبعاث انتخاب ما الى الغاية عن ارادة الغاية المشتهاة بالطبع وكذلك المبدأ في الحركات الجسمانية ما كان حاصلاً بالطبع ومبدأ الحركة الجسمانية هو حركة القلب فهي اذن حاصلةٌ بالطبع لا بالارادة لانها تلزم عن الحيوة الحاصلة عن اتصال البدن والنفس لزوم العرَض الذاتي كما تلزم حركة الاجسام الثقيلة والخفيفة عن صورتها الجوهرية ولذلك يقال ان هذه الاجسام تحرك من المولد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ وما يليه ولهذا يقال لحركة القلب حيوية ومن ثم قال غريغوريوس النيصي في الموضع المذكور هناك « كما ان المولدة والغاذية لاتنقاد للعقل كذلك النابضة التي هي حيوية » وقد اراد بالنابضة حركة القلب التي تبدو بالعروق المتحركة

وعلى الثالث بان حركة الاعضاء التناسلية انما لاتنقاد للعقل عقاباً على الخطيئة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور هناك اي معاقبةً للنفس على تمردها على الله في ذلك العضو الذي به تنتقل الخطيئة الاصلية الى الاعقاب. الا انه لما كانت الطبيعة قد فقدت بخطيئة الاب الاول النعمة الفائقة الطبع التي كانت مفاضةً على الانسان من الله وتُرِكت وشأنها كما سيأتي في مب ٨٥ ف ١ و ٣ كان لابد من

اعتبار سبب طبيعي لعدم انقياد حركة هذه الاعضاء خاصةً للعقل وقد علل ذلك ارسطو في كتابه في علل حركة الحيوانات بقوله ان حركات القلب والعضو التناسلي غير ارادية اي لان تحرك هذين العضوين يحصل عن ادراك ما اي من حيث يحصل في العقل والخيال امورٌ يتبعها آلامٌ نفسانية تستتبع حركة هذين العضوين لكنهما لا يتحركان بحسب امر العقل اذ لابد لحركتهما من تغيرٍ طبيعي من جهة الحرارة والبرودة وهذا التغير لا يخضع لامر العقل وانما يعرض ذلك خاصةً في هذين العضوين لان كلاً منهما بمثابة حيوانٍ على حياله من حيث هو مبدأ للحيوة ومبدأ الشيء هو كله بالقوة فالقلب مبدأ الحواس ومن العضو التناسلي تخرج القوة المنوية التي هي الحيوان كله بالقوة ولذا كانت حركاتهما حاصلة لهما بالطبع ضرورة كون المبادئ طبيعية كما مرَّ في الجواب السابق

المبحثُ الثّامن عَشَر

في ما يتعلق بالافعال الانسانية بالاجمال من الحسن والقبح وفيه احد عشر فصلاً

ثم يجب النظر في حسن الافعال الانسانية وقبحها واولاً في ان الفعل الانساني كيف يكون حسناً او قبيحاً وثانياً في ما يترتب على حسن الافعال الانسانية وقبحها كاستحقاق الثواب او العقاب وكالخطيئة والذنب وفي الاول ثلاثة ابحاث الاول في حسن وقبح الافعال الانسانية بالاجمال والثاني في حسن وقبح الافعال الباطنة والثالث في حسن وقبح الافعال الظاهرة - اما الاول فالبحث فيه يدور على احدى عشرة مسئلة — ١ هل جميع الافعال حسنة او بعضها قبيح — ٢ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع — ٣ هل يستفيد ذلك من الظرف — ٤ هل يستفيده من الغاية — ٥ في ما اذا كان فعل انساني

حسناً او قبيحاً في نوعه —٦ في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية —٧ في ان الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية هل تندرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس — ٨ هل يوجد من الافعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية — ٩ هل يوجد منها ما لا يتصف بذلك باعتبار حقيقته الشخصية —١٠ هل يفيد ظرفٌ الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبيح النوعية—١١ هل كل ظرف يزيد الحسن والقبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبيح النوعية

ألفصلُ الأَولُ

هل جميع الافعال الانسانية حسنة او بعضها قبيح

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان جميع افعال الانسان حسنة وليس شيءٌ منها قبيحاً فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا ٢٢ «الشر لا يفعلُ الا بقوة الخير» وليس يُفعَل شرٌّ بقوة الخير · فاذاً ليس شيءٌ من الافعال قبيحاً

٢ وايضاً ليس يفعل شيءٌ الا باعتبار كونه بالفعل · وليس شيء قبيحاً باعتبار كونه بالفعل بل باعتبار خلوّ القوة عن الفعل واما من حيث تستكمل القوة بالفعل فهو حسنٌ كما في الالهيات ك ٩ م ١٩ و٢٠ · فاذاً ليس يفعل شيءٌ من حيث هو قبيحٌ بل من حيث هو حسنٌ فقط · فاذاً جميع الافعال حسنة وليس شيءٌ منها قبيحاً

٣وايضاً لا يجوز ان يكون القبيح علةً الا بالعرض كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا ٢٣ · ولكل فعلٍ معلول بالذات · فاذاً ليس شيءٌ من الافعال قبيحاً بل كلها حسنة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ٣ : ٢٠ «كل من يفعل فعلاً قبيحاً يبغض النور» فاذاً بعض افعال الانسان قبيحٌ

والجواب ان يقال ان الكلام على الحسن والقبح في الافعال تابعٌ للكلام على

الخير والشر في الاشياء لان كل شيء يفعل على حسب حالهِ وحصة كل شيء من الخير على قدر حصته من الوجود لان الخير والموجود متساوقان كما مرَّ في ق ١ مب ٥ ف ٣ وكمال الوجود ليس حاصلاً من وجهٍ واحدٍ بسيط الا لله واما ما عداه من الاشياء فما يلائمه من كمال الوجود يحصل له من وجوهٍ مختلفةٍ ولذلك قد يعرض لبعض الاشياء ان تكون حاصلة على الوجود من وجهٍ ولكنها غير حاصلة على كل ما تقتضيه لكمال الوجود كما ان كمال الوجود الانساني يقتضي ان يكون ثمه شيء مركبٌ من نفس وجسد حاصل على جميع القوى والالآت المطلوبة للادراك والحركة فان خلا الانسان عن شيء من ذلك لم يكن له كل كمال الوجود فيكون له من الخير مقدار ما له من الوجود ومن حيث يخلو عن شيء من مقتضيات كمال الوجود يخلو عن الخير ويوصف بالشر كما ان الانسان الاعمى يوصف بالخير من جهة كونه حياً وبالشر من جهة كونه فاقد البصر فان لم يكن له شيء من الوجود او الخيرية فليس يوصف بخيرٍ ولا بشرٍ ولكن لان كمال الوجود من حقيقة الخير فان خلا شيء عن شيء مما يقتضيه كمال وجوده لا يقال له خيرٌ مطلقاً بل من وجهٍ من حيث هو موجودٌ لكن يجوز ان يقال له موجودٌ مطلقاً ولا موجودٌ من وجهٍ كما مرَّ في ق ١ مب ٥ ف ١٠ اذا تمهَّد ذلك وجب القول بان حصة كل فعل من الحسن على قدر حصته من الوجود وبحسب خلوه عن شيء مما يقتضيه الفعل الانساني لكمال وجوده يخلو عن الحسن وبهذا الاعتبار يوصف بالقبح كما لو خلا عما تعين له بالعقل من الكمية او المكن اللائق بهِ او نحو ذلك

اذاً اجيب على الاول بان الشر يفعل بقوة الخير الناقص اذ لو لم يكن فيه شيء من الخير لم يكن موجوداً فلم يجز ان يفعل ولو لم يكن ناقصاً لم يكن شراً فالفعل الصادر عنه اذن حسن ناقص لانه حسن من وجهٍ وقبيح مطلقاً

وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان يكون شيء موجوداً بالفعل من وجهٍ فيقدر ان

يفعل وغير موجود بالفعل من وجه آخر فيصدر عنه فعل ناقص كالانسان الاعمى فانه حاصل بالفعل على قوة المشي فيقدر ان يمشي الا انه من جهة فقده البصر الذي يهدي الانسان في مشيه يمشي مشية ناقصة لتعثره في المشي

وعلى الثالث بانه يجوز ان يحصل عن الفعل القبيح معلول بالذات باعتبار ما له من الحسن والوجود كما ان السفاح هو علة توليد الانسان من جهة ما فيه من مخالطة الذكر للانثى لا من جهة خلوه عن ترتيب العقل

ألفصلُ الثاني

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لايستفيد الحسن او القبح من الموضوع لان موضوع الفعل هو الشيء الخارج · والقبح ليس في الاشياء الخارجة بل في استعمال الخطأة كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك٣ ب ٢ · فالفعل الانساني اذن لايستفيد الحسن او القبح من الموضوع

٢ وايضاً ان للموضوع الى الفعل نسبة الهيولى · وحسن الشيء لايحصل من جهة الهيولى بل بالاحري من جهة الصورة التي هي الفعل · فالافعال اذن لاتستفيد الحسن والقبح من الموضوع

٣ وايضاً ان نسبة موضوع القوة الفاعلة الى الفعل نسبة المعلول الى العلة · وحسن العلة لايتوقف على المعلول بل بالعكس · فالفعل الانساني اذن لايستفيد الحسن او القبح من الموضوع

لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٩ : ١٠ « صاروا ارجاساً كاحبابهم » · وانما يرجس الانسان امام الله بقبح عمله · فاذاً قبح العمل يعتبر بحسب ما يحبه الانسان من الموضوعات القبيحة وكذا يقال في حسن الفعل

والجواب ان يقال ان الحسن والقبح في الفعل يُعتبَر من كمال الوجود او نقصانه

كما يُعتَبر كذلك ايضاً الخير والشر في سائر الاشياء واول ما يرجع الى كمال الوجود في ما يظهر هو ما يفيد الشيء الحقيقة النوعية وكما ان الشيء الطبيعي يستفيد حقيقته النوعية من صورته كذلك الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما تستفيدها الحركة من المُنتهى ولذلك كما ان اول خيرية في الشيء الطبيعي تُعتَبر من جهة صورته التي تفيده الحقيقة النوعية كذلك اول حسن في الفعل الادبي يُعتَبر من جهة الموضوع الملائم ولذلك يسميه بعضهم حسناً بالجنس وذلك كاستعمال الانسان ما له وكما ان اول شر في الاشياء الطبيعية يحصل من عدم حصول الشيء المتولد على الصورة النوعية كما اذا لم يولَد انسانٌ بل شيءٌ آخر مكانه كذلك اول قبح في الافعال الادبية يحصل من جهة الموضوع كأخذ الانسان ما لغيره ويقال له قبيح بالجنس اطلاقاً للجنس على النوع على حد قولنا الجنس الانساني اطلاقاً له على النوع الانساني باسره

اذاً اجيب على الأول بان الاشياء الخارجة وان كانت حسنة في انفسها ليس لها دائماً ما يُقتضَى من المعادلة لبعض افعال مخصوصة فهي اذاً باعتبار كونها موضوعات لهذه الافعال لا تتضمن حقيقة الخير والحسن

وعلى الثاني بان الموضوع ليس الهيولى التي منها بل الهيولى التي فيها وهي تتضمن باعتبارٍ ما حقيقة الصورة من حيث تفيد الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان موضوع الفعل الانساني ليس دائماً موضوع القوة الفاعلة فان القوة الشوقية منفعلة من وجهٍ من حيث تتحرك من المُشتهى وهي مع ذلك مبدأ الافعال الانسانية وكذا ايضاً موضوعات القوى الفاعلة لا تتضمن دائماً حقيقة المفعول بل متى استحالت كان الغذاء المستحيل هو مفعول القوة الغاذية واما الغذاء الغير المستحيل فنسبته الى القوة الغاذية نسبة الهيولى التي يفعل فيها ومن كون الموضوع مفعولاً باعتبارٍ ما للقوة الفاعلة يلزم كونه منتهى فعلها وكونه من ثمه يفيده الحقيقة

الصورية والنوعية فان الحركة تستفيد حقيقتها النوعية من المنتهيات على انه وان لم يكن حسن الفعل ايضاً معلولاً لحسن المفعول الا انه انما يوصف الفعل بالحسن من حيث يمكن ان يُصدِر مفعولاً حسناً فتكون معادلة الفعل للمفعول علة لحسن الفعل

الفصل الثالث

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن اوالقبح من الظرف

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفعل لا يستفيد الحسن او القبح من الظرف لان الظروف تكتنف الفعل على انها خارجةٌ عنه كما مرَّ في مب٧ف١ والحسن والقبح موجودان في نفس الاشياء كما في الالهيات ك٦ م٨٠ فالفعل اذن لا يستفيدهما من الظرف

٢ وايضاً ان حسن الفعل او قبحه أخصُّ ما يُبحث عنه في علم الاخلاق٠ والظروف لكونها اعراضاً للافعال يظهر انها خارجةٌ عن بحث الصناعة اذ « ما من صناعةٍ تبحث عما بالعرض » كما في الالهيات ك٦ م ٠٤ فاذاً حسن الفعل او قبحه لا يستفاد من الظرف

٣ وايضاً ما يوصف بشيء باعتبار جوهره فليس يوصف به وصفه بعرض والفعل يوصف بالحسن والقبح باعتبار جوهره لجواز ان يكون الفعل حسناً او قبيحاً في جنسه كما مرّ في الفصل الآنف٠ فالفعل اذن لا يوصف بالحسن او بالقبح من جهة الظرف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٦ ان صاحب الفضيلة يفعل بحسب ما ينبغي من الكيفية والزمان وسائر الظروف وصاحب الرذيلة بعكس ذلك يفعل في كل رذيلة بحسب ما لا ينبغي من الزمان والمكان وسائر الظروف فالافعال الانسانية اذن تستفيد الحسن او القبح من الظروف

والجواب ان يقال ان ما تقتضيه الاشياء الطبيعية من تمام الكمال لايحصل لها كله من الصورة الجوهرية التي تفيد الحقيقة النوعية بل كثيرٌ من ذلك يحصل لها من العوارض الزائدة كالشكل واللون ونحوها في الانسان واذا فاته منها ما تقتضيه حالته اللائقة حصل القبح . وكذا الشأن في الفعل فأن كمال حسنه لايقوم كله في حقيقته النوعية بل بعضه يحصل من بعض العوارض الزائدة وهي الظروف المقتضاة للفعل فان خلا الفعل عن شيءٍ يقتضيه منها كان قبيحاً

اذاً اجيب على الاول بان الظروف خارجة عن الفعل من حيث انها ليست من ماهيته ولكنها فيه من حيث هي اعراضٌ له كما ان الاعراض التى في الجواهر الطبيعية خارجةٌ عن ماهياتها

وعلى الثاني بان الاعراض لاتوجد كلها في محالها بالعرض بل بعضها اعراض ذاتية وهذه يبحث عنها في كل صناعة وبهذا الاعتبار يبحث عن ظروف الافعال في علم الاخلاق

وعلى الثالث بانه لما كان الخير والموجود يتساوقان فكما ان الموجود يقال بحسب الجوهر وبحسب العرض كذلك الخير يقال على شيءٍ بحسب وجوده الذاتي وبحسب وجوده العرضي وسواء في ذلك الاشياء الطبيعية والافعال الادبية

أَلفصلُ الرَّابعُ

في ان الفعل الانساني هل يستفيد الحسن او القبح من الغاية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح في الافعال الانسانية لايستفادان من الغاية فقد قال ديونيسوس في الاسماء الالهية ب٤ مقالة ١٤ « ليس يَفعل شيء بقصد الشر » فلو كان حسن الفعل اوقبحه يحصل من الغاية لم يكن فعلاً قبيحاً وهذا ظاهر البطلان

٢ وايضاً ان حسن الفعل شيءٌ حاصلٌ فيهِ والغاية علةٌ خارجة فليس يوصف

اذن فعل بالحسن او بالقبح باعتبار الغاية

٣ وايضاً قد يُقصَد بفعلٍ حسنٍ غاية قبيحة كما لو تصدَّق انسانٌ لاجل المجد الباطل وقد يُقصَد بفعلٍ قبيحٍ غايةٌ حسنة كما لو سرق انسانٌ ليتصدق على فقير؛ فالفعل اذن لا يستفيد الحسن او القبح من الغاية

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الجدل ٣ ب ١ « ما كانت غايته حسنة فهو ايضاً حسن وما كانت غايته قبيحة فهو ايضاً قبيحٌ »

والجواب ان يقال ان حكم الاشياء في الخيرية والوجود واحدٌ . فمن الاشياء ما ليس يتوقف وجوده على آخر وهذا يكفي النظر في وجوده مطلقاً ومنها ما يتوقف وجوده على آخر فيجب ان يُنظَر فيهِ باعتبار العلة التي يتوقف عليها وكما ان وجود الشيء يتوقف على الفاعل والصورة كذلك خيريته تتوقف على الغاية ولذلك فالاقانيم الالهية لعدم توقف خيريتها على آخر لا تُعلَّل فيها خيرية بالغاية واما الافعال الانسانية وغيرها مما يتوقف حسنه على آخر فما عدا ما فيها من الحسن المطلق لها حسنٌ يعلَّل بالغاية التي تتوقف عليها وعلى هذا فالفعل الانساني يجوز ان يُعتبَر فيهِ اربعة اضربٍ من الحسن احدها باعتبار الجنس اي من حيث هو فعلٌ لان له من الحسن مقدار ما له من الحدث والوجود كما مرَّ في ف ١ والثاني باعتبار النوع الذي يستفاد من الموضوع الملائم والثالث باعتبار الظروف من حيث هي اعراضٌ له والرابع باعتبار الغاية اي باعتبار نسبته الى علة الحسن

اذاً اجيب على الاول بان الخير الذي يقصده الفاعل بفعله ليس دائماً خيراً حقيقياً بل قد يكون خيراً حقيقياً وقد يكون خيراً ظاهرياً وباعتبار هذا يقبح الفعل من جهة الغاية

وعلى الثاني بان الغاية وان كانت علةً خارجية الا ان ما يُقتضَى من المعادلة لها والنسبة اليها حاصل في نفس الفعل

وعلى الثالث بانه لايمتنع ان يكون الفعل الحاصل على ضربٍ من اضرب الحسن المتقدم ذكرها خالياً من ضربٍ آخر وبهذا الاعتبار يعرض ان يُقصَد غايةٌ قبيحة بالفعل الحسن في نوعه او في ظروفه وبالعكس ومع ذلك لايكون الفعل حسناً مطلقاً الا اذا اجتمعت له اضرب الحسن كلها لأن النقص يحدث عن كل شرٍ والخير يحدث عن علة تامة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا٢٢

الفصلُ الخامسُ

في ما اذا كان فعلٌ انسانيٌ حسناً او قبيحاً في نوعهِ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الافعال الادبية لاتتغاير في النوع باعتبار الحسن والقبح لان حكم الحسن والقبح في الافعال كحكمهما في الاشياء كما مرَّ في ف ١ · وليس يتغاير بهما النوع في الاشياء فان الانسان الخيِّر والشرير واحدٌ بالنوع · فاذاً ليس يتغاير بهما النوع في الافعال ايضاً

٢ وايضاً ان القبح لكونه عدماً فهو لاموجودٌ واللاموجود لايصلح فصلاً كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ١٠ · ولكون الفصل يقوّم النوع يظهر ان فعلاً لايحصل في نوعٍ بكونه قبيحاً · فالحسن والقبح اذن لايتغاير بهما نوع الافعال الانسانية

٣ وايضاً ان للافعال المتغايرة في النوع مفعولاتٍ متغايرة · ويجوز ان يحصل عن الفعل الحسن والقبيح مفعولٌ واحدٌ بالنوع كما يُولَد الانسان من السفاح ومن النكاح · فاذاً ليس الفعل الحسن والقبيح متغايرين في النوع

٤ وايضاً قد توصف الافعال بالحسن والقبح باعتبار الظروف كما مرَّ في ف ٣ والظرف لكونه عرضاً لايفيد الفعل حقيقةً نوعية · فاذاً لاتتغاير الافعال الانسانية في النوع بسبب الحسن والقبح

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب١ و٢ «الملكات تصدر افعالاً مماثلة لها» والملكة الحسنة والملكة والقبيحة متغايرتان في النوع كالسخاء والتبذير. فاذاً الفعل الحسن والفعل القبيح متغايران في النوع ايضاً

والجواب ان يقال ان كل فعلٍ يستفيد حقيقته النوعية من موضوعه كما مرّ في ف٣ وفي مب ١ ف ٣ فيلزم اذن ان التغاير في الموضوع يحدث تغايراً نوعياً في الافعال ولابد من اعتبار ان التغاير في الموضوع قد يحدث تغايراً نوعياً في الافعال باعتبار نسبتها الى مبدإٍ فاعلٍ ولا يحدثه باعتبار نسبتها الى مبدإٍ فاعلٍ آخر اذ ليس شيء مما بالعرض يقوّم النوع بل انما يقوّمه ما بالذات فقط وقد يكون تغاير الموضوع بالذات بالقياس الى مبدإٍ فاعلٍ و بالعرض بالقياس الى آخر كما ان ادراك اللون وادراك الصوت متغايران بالذات بالقياس الى الحس لا بالقياس الى العقل. والافعال توصف بالحسن والقبح بالقياس الى العقل فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا ١ ٢ «ان خير الانسان قائمٌ بموافقة العقل وشره قائمٌ بمخالفته» لان خير كل شيء ما كان ملائماً له بحسب صورته وشرّه ما كان حاصلاً له على خلاف ترتيب صورته و بذلك يظهر ان تغاير الحسن والقبيح في الموضوع يقاس بالذات الى العقل اي باعتبار كون الموضوع موافقاً له او غير ملائم وانما يقال لبعض الافعال انسانية او ادبية باعتبار صدورها عن العقل ومن ذلك يتضح ان الحسن والقبح يوجبان تغاير النوع في الافعال الادبية لان الفصول الذاتية توجب تغاير النوع

اذاً اجيب على الاول بان الخير والشر الطبيعيين يحدثان ايضاً تغايراً في نوع الطبيعة فان الجسم الميت والجسم الحي ليسا متحدين بالنوع وكذا الحسن والقبح العقليان يحدثان تغايراً في نوع الادب

وعلى الثاني بان القبح لايدل على مطلق العدم بل على العدم في قوة مخصوصة اذ ليس يوصف فعل بكونه قبيحاً في نوعه من طريق ان ليس له موضوعٌ بل

من طريق ان له موضوعاً غير موافق للعقل كسلب ما للغير فالموضوع اذن من حيث هو شيء وجودي يجوزان يقوِّم نوع الفعل القبيح

وعلى الثالث بان النكاح والسفاح باعتبار قياسهما الى العقل متغايران نوعاً ولهما مفعولان متغايران نوعاً لان احدهما يستحق المدح والثواب والآخر يستحق الذم والعقاب واما باعتبار قياسهما الى القوة المولدة فليسا متغايرين نوعاً فيكون مفعولاهما متحدين نوعاً

وعلى الرابع بانه قد يعتبَر الظرف فصلاً ذاتياً للموضوع باعتبار قياسه الى العقل فيفيد الفعل الادبي حقيقةً نوعية وهذا يحدث كلما اصار الظرفُ الفعلَ من الحسن الى القبح لانه لايجعل الفعل قبيحاً الا بمنافاته العقل

ألفصلُ السادسُ

في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح المستفاد من الغاية لايوجب تغاير النوع في الافعال فان الافعال تستفيد حقيقتها النوعية من الموضوع والغاية مغايرة للموضوع في الاعتبار· فاذاً ما تفيده الغاية من الحسن والقبح لايوجب تغايراً في نوع الفعل

٢ وايضاً ما بالعرض لايقوِّم النوع كما مرّ في الفصل الآنف· وتوجه فعل الى غاية عارضٌ له كالتصدق لاجل المجد الباطل· فالافعال اذن لا تتغاير نوعاً باعتبار الحسن والقبح المستفادين من الغاية

٣ وايضاً ان الافعال المتغايرة نوعاً يجوزان يُقصَد بها غاية واحدة كما يجوز ان يُقصَد المجد الباطل بافعال فضائل متغايرة ورذائل متغايرة· فاذاً الحسن والقبح المستفادان من الغاية لايوجبان تغاير الافعال في النوع

لكن يعارض ذلك ما مرّ بيانه في مب ١ ف ٣ من ان الافعال الانسانية تستفيد

حقيقتها النوعية من الغاية . فاذاً الحسن والقبح المستفادان من الغاية يوجبان تغاير الافعال في النوع

والجواب ان يقال ان بعض الافعال يقال لها انسانية من حيث هي ارادية كما مر في مب ١ ف ١٠ والفعل الارادي يشتمل على فعلين فعل الارادة الباطن وفعلها الظاهر ولكل منهما موضوع فموضوع الفعل الباطن هو الغاية بالخصوص وموضوع الفعل الظاهر ما يتعلق هو بهِ وكما ان الفعل الظاهر يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع الذي يتعلق بهِ كذلك فعل الارادة الباطن يستفيد حقيقته النوعية من الغاية التي هي موضوعه الخاص وما كان من جهة الارادة فهو في حكم الصورة لما هو من جهة الفعل الظاهر لان الارادة تستخدم الاعضاء للفعل كآلاتٍ لها والافعال الظاهرة لا تتضمن حقيقة الادبية الا من حيث هي ارادية ولذا كانت غاية الفعل الانساني تُعتبَر خيراً صورياً لحقيقته النوعية وموضوع الفعل الظاهر يُعتبَر جزءاً مادياً له وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات ك ٥ ب ٢ ان من يسرق ليزني فهو في الحقيقة اشد اتصافاً بالزنى منه بالسرقة

اذاً اجيب على الاول بان الغاية تتضمن حقيقة الموضوع كما تقدم في جرم الفصل وفي مب ١ ف ٣

وعلى الثاني بان التوجه الى غاية مخصوصة وان كان عارضاً للفعل الظاهر فهو غير عارضٍ لفعل الارادة الباطن الذي نسبته الى الفعل الظاهر نسبة الصوري الى المادي

وعلى الثالث بانه متى قُصِدَ بافعالٍ كثيرة متغايرة بالنوع غايةٌ واحدة كان ثمه تغايرٌ بالنوع من جهة الافعال الظاهرة واتحادٌ بهِ من جهة الفعل الباطن

الفصلُ السَّابعُ

في ان حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تندرج تحت حقيقته النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية تندرج تحت حقيقتهِ النوعية المستفادة من الموضوع اندُراج النوع تحت الجنس كما لو اراد انسانٌ ان يسرق ليتصدق لان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما مرَّ في الفصل الآنف وف ٢ ومب ١ ف ٣ ويستحيل ان يندرج شيء تحت نوعٍ آخر غير مندرج تحت النوع الخاص بذلك الشيء لاستحالة حصول شيءٍ واحدٍ بعينهِ في انواع مختلفة غير مترتبة بينها . فاذاً الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية تندرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع

٢ وايضاً ان الفصل الاخير يقوّم دائماً النوع الاخص . والفصل المستفاد من الغاية يظهر انه متاخرٌ عن الفصل المستفاد من الموضوع لان الغاية تتضمن حقيقة الاخير . فاذاً الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراج النوع الاخص

٣ وايضاً كلما كان الفصل اشد صوريةً كان اخص لان نسبة الفصل الى الجنس نسبة الصورة الى الهيولى . والحقيقة النوعية المستفادة من الغاية اشدُّ صوريةً من المستفادة من الموضوع كما مرَّ في الفصل الآنف . فاذاً الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراج النوع الاخص تحت الجنس السافل

لكن يعارض ذلك ان لكل جنس فصولاً محدودة ويجوز ان يُقصَد بفعل النوع الواحد المستفاد من الموضوع غاياتٌ غير محدودة كما يجوز ان يُقصَد بالسرقة خيرات او شرورٌ غير محدودة . فاذاً الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية لا تندرج

تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس

والجواب ان يقال ان موضوع الفعل الظاهر يجوز ان يكون على ضربين بالنسبة الى غاية الارادة احدهما ما يتوجه بالذات الى الغاية كما ان صدق القتال يتوجه بالذات الى النصر والثاني مايتوجه اليها بالعرض كما ان اخذ ما للغير يتوجه بالعرض الى التصدق . والفصول المقسمة لجنس والمقومة لانواعه يجب ان تكون مقسمة له بالذات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك٧ م ٤٢ فان كانت مقسمة له بالعرض لم تكن القسمة صحيحة كما انه لو قال قائل: بعض الحيوان ناطق وبعضه غير ناطق وبعض غير الناطق ذو جناح وبعضه غير ذي جناح : لم تكن القسمة صحيحة لان ذا الجناح وغير ذي الجناح ليسا مخصصين ذاتيين لغير الناطق بل يجب ان يقال في التقسيم :بعض الحيوان ذو ارجل وبعضه ليس بذي ارجل وبعض ذوات الارجل ذو رجلين وبعضها ذو اربعة ارجل وبعضها ذو ارجل كثيرة :فان هذه الاقسام تخصص بالذات الفصل المتقدم وعليه فمتى لم يكن الموضوع متوجهاً بالذات الى الغاية لم يكن الفصل النوعي المستفاد من الموضوع مخصصاً بالذات للفصل النوعي المستفاد من الغاية ولا بالعكس فلم يكن احد هذين النوعين مندرجاً تحت الآخر بل كان الفعل الادبي مندرجاً تحت نوعين متباينين ومن ثم نقول ان من يسرق ليزني يقترف شرين بفعل واحد واما متى كان الموضوع متوجهاً بالذات الى الغاية فيكون احد الفصلين المذكورين مخصصاً بالذات للآخر فيكون احد هذين النوعين مندرجاً تحت الآخر ويبقى النظر في ايهما يندرج تحت الآخر. ولبيان ذلك يجب ان يُعلَم اولاً انه كلما كان الفصل ماخوذاً من صورة اخص كان اكثر تمييزاً للنوع وثانياً انه كلما كان الفاعل اعمّ صدرت عنه صورة اعمّ وثالثاً انه كلما كانت الغاية متاخرة كان بازائها فاعل اعمّ كما ان النصر الذي هو غاية العسكر القصوى هو الغاية المقصودة من القائد الاعلى واما ترتيب هذه الكتيبة

او تلك فهو الغاية المقصودة من احد القواد الأدنين . ومن ذلك يتحصل ان الفصل النوعي المستفاد من الغاية اعمّ والفصل المستفاد من الموضوع المتوجه بالذات الى هذه الغاية نوعيٌّ بالنسبة اليه لان الارادة التي موضوعها الخاص هو الغاية محركٌ كليٌّ بالنسبة الى جميع القوى النفسانية التي موضوعاتها الخاصة هي موضوعات الافعال الجزئية .

اذًا اجيب على الاول بانه يمتنع اندراج شيءٍ باعتبار جوهرهِ في نوعين غير مترتبين واما باعتبار مايفرض له خارجاً عن جوهره فيجوز اندراجه في انواع مختلفة كما يجوز اندراج تفاحةٍ باعتبار لونها في نوع الابيض و باعتبار رائحتها في نوع طيّب الرائحة وكذا الفعل المندرج بجوهره في نوعٍ طبيعيٍ واحدٍ يجوز اندراجه في نوعين باعتبار احواله الادبية الخارجة عن جوهره كما مرَّ في مب ١ ف ٣

وعلى الثاني بان الغاية وان كانت آخرًا في الدَرَك لكنها اولٌ في القصد الذي باعتباره تُؤخذ انواع الافعال الادبية

وعلى الثالث بان الفصل انما يُنسَب الى الجنس كنسبة الصورة الى الهيولى من حيث ان الجنس يحصل بهِ بالفعل على ان الجنس ايضاً يُعتبَر اشد صورية من النوع من حيث هو اعمّ واكثر تجردًا منه ولهذا كانت اركان الحد ترجع الى جنس العلة الصورية كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ ٣ وعلى هذا فالجنس هو علة النوع الصورية وكلّما كان اعمّ كان اشد صوريةً

الفصلُ الثامنُ

هل يوجد من الافعال ما لا يتصف بحسنٍ ولا بقبحٍ باعتبار حقيقته النوعية

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان ليس من الافعال ما لا يتصف بحسنٍ ولا بقبحٍ باعتبار حقيقته النوعية لان القبح هو عدم الحسن كقول اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠ والعدم والملكة متقابلان ليس بينهما متوسطٌ كما قال

الفيلسوف في المقولات في باب المتقابلات · فاذاً ليس لنا فعلٌ لا يتصف في نوعهِ بحسنٍ ولا بقبحٍ اي متوسطٌ بين الحسن والقبح

٢وايضاً ان الافعال الانسانية تستفيد حقائقها النوعية من الغاية او الموضوع كما مر في ف٦ ومب١ ف٣ · وكل موضوع وغاية فهو يتضمن حقيقة الحسن او القبح · فاذاً كل فعلٍ انساني فهو في نوعهِ حسنٌ او قبيح · فاذاً ليس هناك فعل لا حسنٌ ولا قبيحٌ في نوعه

٣وايضاً قد تقدم في ف١ انه يقال ان الفعل يقال له حسنٌ متى كان حاصلاً على ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن ويقال له قبيح متى خلا عن شيء من ذلك · ولا يعدو فعلٌ ان يكون حاصلاً على كل ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن او ان يخلو عن شيء منه · فاذاً لا يعدو فعل ان يكون في نوعه حسناً او قبيحاً وليس شيء من الافعال لا حسناً ولا قبيحاً في نوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك٢ ب ١٨ « يوجد افعال متوسطة يمكن ان تُفعَل بنية صالحة او طالحة وهذه ينبغي التوقف في الحكم عليها » فاذاً يوجد افعال لا حسنة ولا قبيحة في نوعها

والجواب ان يقال قد مر في ف٢ ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وان الفعل الانساني الذي يقال له ادبيٌ يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع باعتبار قياسه الى مبدإ الافعال الانسانية الذي هو العقل وعليهِ فاذا اشتمل موضوع الفعل على ما يوافق حكم العقل كان الفعل حسناً في نوعهِ كالتصدق على الفقير واذا اشتمل على ما ينافي حكم العقل كان الفعل قبيحاً في نوعهِ كالسرقة التي هي سلب ما للغير وقد يعرض ان لا يكون موضوع الفعل مشتملاً على ما يتعلق بحكم العقل كرفع قطعة صغيرة من الخشب عن الارض والذهاب الى الحقل ونحوها وهذه الافعال ليست في نوعها حسنة ولا قبيحة

اذاً اجيب على الاول بان العدم ضربان احدهما ما يقوم بحصول الانعدام وهذا لايترك شيئاً بل يذهب بالكل كما يذهب العمى بالبصر كله والظلام بالنور كله والموت بالحيوة كلها ويستحيل ان يكون بين هذا العدم والملكة المقابلة لهُ متوسط ما بالنسبة الى القابل الخاص لذلك · والثاني ما يقوم بحال الانعدام كما ان المرض هو عدم الصحة لابمعنى انه يذهب بالصحة كلها بل بمعنى انه طريق الى زوال الصحة الكلي الذي يحصل بالموت وهذا العدم لكونه يترك شيئاً يجوز ان يكون بينه وبين الملكة المقابلة لهُ متوسط ما وانما القبيح هو عدم الحسن بهذا المعنى كما قال سِمبليشيوس في شرح المقولات في باب المتقابلات لانه لايذهب بالحسن كله بل يترك منه شيئاً فيجوز اذن ان يكون بين الحسن والقبيح متوسط ما

وعلى الثاني بان لكل موضوع او غاية حسناً او قبحاً طبيعياً في الاول وليس لها دائماً حسنٌ او قبح ادبي وهو الذي يُعتبر بالقياس الى العقل كما مرَّ في جرم الفصل وهذا هو المراد بالبحث هنا

وعلى الثالث بان ليس كل ما يشتمل عليه الفعل يرجع الى حقيقته النوعية وعليه فاذا لم تشتمل حقيقته النوعية على كل ما يرجع الى كمال حسنه لم يكن لذلك قبيحاً ولا حسناً في نوعه كما ان الانسان ليس في نوعه صالحاً ولا طالحاً

ألفصلُ التاسعُ

هل يوجد من الافعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال · يظهر ان بعض الافعال لا حسنٌ ولا قبيح بحسب حقيقته الشخصية اذ ما من نوعٍ ليس لهُ او لايمكن ان يكون لهُ فردٌ ما · و بعض الافعال لا حسنٌ ولا قبيح بحسب حقيقته النوعية كما تقدم في الفصل الآنف · فيظهر اذن ان فعلاً شخصياً يجوز ان يكون لا حسناً ولا قبيحاً

٢ وايضاً من الافعال الشخصية تحصل ملكات مماثلة لها كما في الخلقيات ك ٢

ب ١ و٢ · ومن الملكات ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ١ ان بعضاً كاهل اللهو والمبذرين ليسوا اشراراً ولا اشتباه مع ذلك في انهم ليسوا اخياراً لاعتسافهم عن الفضيلة فيكونون في ملكتهم لا اخياراً ولا اشراراً · فاذاً من الافعال الشخصية ما ليس حسناً ولا قبيحاً

٣وايضاً ان الحسن الادبي يرجع الى الفضيلة والقبح الادبي يرجع الى الرذيلة وقد يعرض ان الانسان لايقصد بالفعل الذي ليس في نوعه حسناً ولا قبيحاً غاية ترجع الى الرذيلة او الفضيلة · فيعرض اذن ان يكون بعض الافعال الشخصية لا حسناً ولا قبيحاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٤ على الانجيل « الكلمة البطالة ما خلت عن نفع الاستقامة او داعي ضرورة عادلة او فائدة صالحة » والكلمة البطالة قبيحة لان الناس يعطون عنها جواباً في يوم الدين كما في متى ١٢ · فان لم تخلُ عن داعي ضرورةٍ عادلة او فائدةٍ صالحة فهي حسنة · فاذاً كل كلمة فهي اما حسنة او قبيحة وكذا ايضاً كل فعل آخر فهو اما حسنٌ او قبيحٌ · فاذاً ليس فعلٌ من الافعال الشخصية لا حسناً ولا قبيحاً

والجواب ان يقال قد يعرض ان يكون بعض الافعال لا حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته النوعية ولكنه حسنٌ او قبيح بحسب حقيقته الشخصية وذلك لما مرّ في ف ٣ من ان الفعل الادبي لايستفيد الحسن من الموضوع الذي يستفيد منه الحقيقة النوعية فقط بل من الظروف التي هي بمنزلة اعراضٍ له ايضاً كما انه قد يلائم انساناً بحسب الاعراض الشخصية ما ليس يلائمه بحسب الحقيقة النوعية ولا بد لكل فعلٍ شخصيٍ من ظرفٍ يميل به الى جانب الحسن او القبح ولو من جهة قصد الغاية في الاقل لانه لما كان توجيه الافعال الى غاياتها خاصاً بالعقل فان لم يكن الفعل الصادر عن رويةٍ متوجهاً الى الغاية اللائقة كان بمجرد ذلك منافياً

للعقل ومتضمناً حقيقة القبح وان توجه الى الغاية اللائقة كان موافقاً لما يحكم به
العقل ومتضمناً حقيقة الحسن ولا بد ان يكون متوجهاً الى الغاية اللائقة او غير
متوجه اليه فاذاً كل فعلٍ انسانيٍ صادرٍ عن رويةٍ لابد ان يكون بحسب
حقيقته الشخصية حسناً او قبيحاً فان لم يكن صادراً عن رويةٍ بل عن مجرد تخيلٍ
كما اذا عبث انسانٌ بلحيته اوحرك يده اورجله لم يكن في الحقيقة فعلاً ادبياً او
او انسانياً اذ انما يستفيد الفعل حقيقته الادبية من العقل فيكون لا حسناً ولا
قبيحاً لخروجه عن جنس الافعال الادبية

اذاً اجيب على الاول بان كون فعلٍ لاحسناً ولا قبيحاً بحسب نوعه يجوز
ان يحدث على وجهين احدهما ان تقتضي حقيقته النوعية ان يكون لاحسناً ولا
قبيحاً وعلى هذا يتمشى الاعتراض الا انه ليس فعلٌ على هذا النحو لاحسناً ولا
قبيحاً من جهة حقيقته النوعية اذ ليس للفعل الانساني موضوعٌ يمتنع توجيهه
بغايته اوبظرفه الى وجهةٍ حسنة او قبيحة والثاني ان لاتقتضي حقيقته النوعية
ان يكون حسناً او قبيحاً فيجوزان يصير حسناً او قبيحاً بشيءٍ آخر كما ان الانسان
لاتقتضي حقيقته النوعية ان يكون ابيض او اسود لكنها لاتقتضي ايضاً ان لايكون
ابيض اواسود لجواز ان يحدث له البياض او السواد من غير المبادئ النوعية

وعلى الثاني بان المراد من كلام الفيلسوف هناك ان الشرير حقيقة من يضر
بالناس وبهذا المعنى قال ان المبذر ليس شريراً اذ لايضر الا بنفسه وكذا يقال
في سائر الذين لايضرون بني نوعهم . على ان مرادنا بالقبيح هنا كل ما ينافي
العقل المستقيم بالاجمال وبهذا المعنى كل فعلٍ شخصي لايخرج عن كونه حسناً او
قبيحاً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كل غاية تُقصَد برويةِ العقل ترجع الى حسن فضيلةٍ او قبح
رذيلةٍ لان ما يفعله انسان على ما ينبغي لاجل حفظ بدنه او راحته يرجع ايضاً

الى حسن الفضيلة عند من يوجه بدنه الى حسن الفضيلة وكذا يقال في ماسوى ذلك

ألفصلُ العاشرُ

هل يفيد بعض الظروف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

يُتخطّى الى العاشر بان يقال: يظهر ان الظرف يمتنع ان يقوّم نوع الفعل الحسن او القبيح لان حقيقة الفعل النوعية تستفاد من الموضوع · والظروف مغايرة للموضوع · فهي اذن لاتفيد الفعل الحقيقة النوعية

٢ وايضاً ان نسبة الظروف الى الفعل الادبي كنسبه اعراضه كما مرّ في مب٧ف١ · والعرض لايقوّم النوع · فالظرف اذن لايقوّم نوعاً من انواع الحسن او القبح

٣ وايضاً ليس لشيءٍ واحدٍ انواع متكثرة · وللفعل الواحد ظروفٌ متكثرة · فالظرف اذن لايفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح

لكن يعارض ذلك ان المكان ظرفٌ · وهو يفيد الفعل الادبي نوعاً من القبح فان سرقة شيءٍ من مكانٍ مقدس تدنيسٌ · فالظرف اذن يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح

والجواب ان يقال كما ان انواع الاشياء الطبيعية تتقوم من الصور الطبيعية كذلك انواع الافعال الادبية تتقوم من الصور الحاصلة في العقل كما يتضح مما مرّ في ف٥ ولكون الطبيعة محدودةً الى واحد والتسلسل فيهامتنعاً فلابد من الوصول الى صورة قُصوَى يؤخذ منها الفصل النوعي الذي لايجوز ان يكون وراءه فصلٌ نوعيٌّ آخر ولذلك فما كان في الاشياء الطبيعية عرضاً لشيءٍ لايجوز اعتباره فصلاً مقوّماً للنوع واما العقل فليس محدوداً الى شيءٍ واحدٍ بل ايَّ الاشياء فُرِضَ يمكن ان يُتخطّى الى ماوراءه · وعليه فما يُعتبَر في فعل واحد ظرفاً زائداً على الموضوع الذي يعيّن نوع الفعل يجوز ان يُعتبَر من العقل الحاكم كهيئة اصيلة لذلك

الموضوع كما ان سلب ما للغير يستفيد الحقيقة النوعية من اعتبار الغير اذ بذلك يندرج في نوع السرقة فان زاد على ذلك اعتبار المكان او الزمان تقيّد باعتبار الظرف ولما كان يجوز للعقل ان يعلق حكمه على المكان او الزمان او نحوهما فقد يعرض ان تُعتبَر هيئة المكان بالنسبة الى الموضوع منافية لحكم العقل فالعقل يحكم مثلاً ان الاهانة لا يجب اقترافها في مكان مقدس فيكون من ثم في سَلْب ما للغير من مكان مقدس منافاةٌ اخرى خصوصية لحكم العقل وهكذا فالمكان الذي كان يُعتَبر اولاً ظرفاً يُعتبَر الان هيئةً اصليةً للموضوع منافية للعقل وعلى هذا النحو كلما تعلق ظرفٌ بحكم خصوصي للعقل على وجه الموافقة او المخالفة وجب ان يفيد الظرف الفعل الادبي حسناً او قبيحاً الحقيقة النوعية

اذاً اجيب على الاول بان الظرف من حيث يفيد الفعل الحقيقة النوعية يُعتَبر كهيئة للموضوع كما مرّ قريباً وكفصل نوعي له

وعلى الثاني بان الظرف متى لم يخرج عن اعتبار الظرفية المحضة لم يفد حقيقةً نوعية لتضمنه حقيقة العرض واما متى صار الى هيئةٍ اصليةٍ للموضوع افاد بهذا الاعتبار الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان ليس كل ظرفٍ يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح اذ ليس كل ظرف يفيد شيئاً من الموافقة او المخالفة للعقل · فليس يلزم اذن من تعدد ظروف الفعل الواحد تعدد انواعه وان كان لا يمتنع اندراج فعلٍ واحد ادبي في انواع ادبية متكثرة ولو كانت متباينة ايضاً كما مرّ في ف٧ وم ب ١ ف ٣

الفصلُ الحادي عشَر

هل كل ظرفٍ يزيد الحسن او القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

يُتخطَّى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان كل ظرف يتعلق بالحسن او القبح يفيد الفعل الحقيقة النوعية فان الحسن والقبح فصلان نوعيان للافعال الادبية

فاذاً ما يفعل التمايز في حسن الفعل الادبي او قبحه يفعله بحسب الفصل النوعي وهذا هو التمايز بالنوع وما يزيد في حسن الفعل او قبحه يفعل التمايز بحسب الحسن والقبح فهو اذاً يفعله بحسب النوع · فاذاً كل ظرفٍ يزيد في حسن الفعل او قبحه يقوّم النوع

٢ وايضاً ان الظرف الزائد اما يشتمل في نفسه على حقيقة الحسن او القبح او لا يشتمل فان لم يشتمل عليها امتنع ان يزيد في حسن الفعل او قبحه لان ما ليس حسناً لا يقدر ان يفعل الأحسن وما ليس قبيحاً لا يقدر ان يفعل الاقبح وان اشتمل عليها كان بمجرد ذلك مشتملاً على نوع من انواع الحسن او القبح · فاذاً كل ظرف يزيد الحسن او القبح يقوّم نوعاً جديداً من الحسن او القبح

٣ وايضاً ان القبح يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا ٢٢ · وفي كل ظرف يزيد القبح نقصٌ مخصوصٌ فاذاً لكل ظرف نوعٌ جديدٌ من الخطيئة وهكذا كل ظرفٍ يزيد الحسن يظهر انه يزيد نوعاً جديداً من الحسن كما ان كل وحدةٍ مضافة الى العدد تُحدث نوعاً جديداً من العدد لان الحسن قائمٌ بالعدد والوزن والمقدار

لكن يعارض ذلك ان الاكثر والاقل لا يُحدثان تغايراً في النوع · والاكثر والاقل ظرف زائد في الحسن او في القبح · فاذاً ليس كل ظرفٍ زائد في الحسن او في القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

والجواب ان يقال ان الظرف يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية من حيث يتعلق بحكم العقل الخاص كما مر في الفصل الآنف وقد يعرض احياناً ان الظرف لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود ظرف آخر يستفيد منه الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية كما ان سلب شيء في كمية كبيرة او صغيرة لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود

حالة اخرى يستفيد الفعل بها القبح او الحسن ككون المسلوب للغير مما ينافي العقل فاذاً سلب ما للغير في كمية كبيرة او صغيرة لا يوجب تغاير نوع الخطيئة الا انه قد يثقل الخطيئة او يخففها وقس على ذلك سائر الافعال القبيحة او الحسنة . فاذاً ليس كل ظرف يزيد في حسن الفعل الادبي او قبحه يوجب تغاير نوعه

اذاً اجيب على الاول بان ما يعرضه الاشتداد والانتقاص لا يوجب فيه اختلاف الاشتداد والانتقاص تغاير النوع كما ان ما يختلف بياضه في الكثرة والقلة لا يختلف في نوع اللون وكذا ما يجعل في الحسن او القبح تغايراً من جهة الاشتداد والانتقاص لا يجعل في الفعل الادبي تغايراً من جهة النوع

وعلى الثاني بان الظرف المثقل الخطيئة او الزائد في حسن الفعل قد لا يكون له حسنٌ او قبحٌ في نفسه بل بالقياس الى حال اخرى للفعل كما مر في جرم الفصل فلا يفيد نوعاً جديداً بل يزيد الحسن او القبح الحاصل عن حال اخرى للفعل

وعلى الثالث بان ليس كل ظرف يحدث نقصاً خاصاً في نفسه بل بالقياس الى شيء آخر وكذا ليس كل ظرف يفيد كمالاً جديداً الا بالقياس الى شيء آخر ومع ذلك فهو وان زاد الحسن او القبح لا يجعل دائماً تغايراً في نوع الحسن او القبح

المبحث التاسع عشر

في حسن فعل الارادة الباطن وقبحه — وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في حسن فعل الارادة الباطن والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع — ٢ هل يتوقف على الموضوع فقط — ٣ هل يتوقف على العقل — ٤ هل يتوقف على الشريعة الازلية — ٥ في ان العقل المخطىء هل

هو ملزم —٦ في ان الارادة التي تتبع العقل المخطئ ٠ في ما ينافي شريعة الله هل هي طالحة — ٧ في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية — ٨ في ان كمية الصلاح او الطلاح في الارادة هل تتبع كمية الصلاح او الطلاح في القصد —٩ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الارادة الالهية —١٠ في ان الارادة الانسانية هل يشترط لصلاحها موافقة الارادة الالهية في المراد

الفصلُ الأولُ

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان صلاح الارادة لايتوقف على الموضوع اذ لايجوز تعلق الارادة الا بالخير لان الشر خارجٌ عن قصد الارادة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا٢٢ فلو كان يُحكَم على صلاح الارادة من الموضوع لكانت كل ارادة صالحة ولم تكن ارادةٌ طالحةً

٢ وايضاً ان الصلاح يوجد اولاً في الغاية ولذلك لم يكن صلاح الغاية من حيث هو كذلك متوقفاً على شيء آخر ٠ والفعل الحسن غايةٌ مع ان الحَدَث لايكون غايةً اصلاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ب٥ لتوجههِ دائماً الى مفعولٍ ما على انه غايةٌ له ٠ فاذاً حسن فعل الارادة لايتوقف على الموضوع

٣ وايضاً كل شيء يفعل غيرَه على حسب حاله ٠ وموضوع الارادة ما كان صالحاً بالصلاح الطبيعي فلا يجوز اذن ان يفيد الارادة صلاحاً ادبياً ٠ فاذاً صلاح الارادة الادبي لايتوقف على الموضوع

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٥ ب١ « العدل ما بحسبه يريد بعضٌ اموراً عادلة » وكذلك الفضيلة ما بحسبها يريد بعضٌ اموراً صالحة ٠ والارادة الصالحة ما جرت بحسب الفضيلة ٠ فاذاً منشأ صلاح الارادة هو ارادة الانسان خيراً

والجواب ان يقال ان الحسن والقبح فصلان ذاتيان لفعل الارادة لان الخير والشر بالذات يرجعان الى الارادة كما يرجع الصدق والكذب الى العقل الذي يتمايز فعله تمايزاً ذاتياً بفصلي الصدق والكذب على حسب قولنا في راي انه صحيح اوفاسدٌ وعليهِ فالارادة الصالحة والطالحة فعلان متغايران بالنوع . وتغاير النوع في الافعال انما يكون بتغاير الموضوعات كما مرَّ في المبحث السابق ف٥ فاذاً الحسن والقبح في افعال الارادة انما يُعتَبر حقيقةً بحسب الموضوعات

اذاً اجيب على الاول بان الارادة لاتتعلق دائماً بالخير الحقيقي بل قد تتعلق بالخير الظاهري الذي وان تضمن شيئاً من حقيقة الخير لايتضمن حقيقة الخير الملائم مطلقاً للاشتهاء ولهذا ليس فعل الارادة حسناً دائماً بل قد يكون قبيحاً

وعلى الثاني بانه وان جاز ان يكون بعض الافعال غاية قصوى للانسان باعتبارٍ ما الا ان هذا الفعل ليس فعل الارادة كما مرَّ في مب ٣ ف٤

وعلى الثالث بان الشيء الصالح انما يقدَّم للارادة على انه موضوعها بالعقل وهو من حيث يتعلق بهِ حكم العقل يرجع الى جنس الادب ويفيد فعل الارادة الصلاح الادبي لان العقل هو مبدأ الافعال الانسانية والادبية كما مرَّ في المبحث الآنف ف٥

الفصلُ الثّاني

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لايتوقف على الموضوع فقط فان الغاية اقرب الى الارادة منها الى قوة اخرى . وافعال القوى الأُخَر لاتستفيد الحسن من الموضوع فقط بل من الغاية ايضاً كما يظهر مما تقدم في المبحث السابق ف ٤ . فكذا اذن فعل الارادة لايستفيد الحسن والصلاح من الموضوع فقط بل من الغاية ايضاً

٢ وايضاً ان حسن الفعل لايستفاد من الموضوع فقط بل من الظروف ايضاً كما مرَّ في المبحث الآنف ف٣٠ وقد يتغاير الحسن والقبح في فعل الارادة بتغاير الظروف كما اذا اراد انسانٌ متى ينبغي وحيث ينبغي و بقدر ما ينبغي وكيف ينبغي او بحسب ما ينبغي ٠ فاذاً لايتوقف صلاح الارادة على الموضوع وحده بل على الظروف ايضاً

٣ وايضاً ان في جهل الظروف عذراً للارادة على طلاحها كما مرَّ في مب٦ ف٨ ولو كان صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الظروف لم يصح هذا العذر ٠ فاذاً صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الموضوع فقط بل على الظروف ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفعل لايستفيد الحقيقة النوعية من الظروف من حيث هي هي كما مرَّ في المبحث الآنف ف١٠ ٠ والحسن والقبح فصلان نوعيان لفعل الارادة كما مرَّ هناك في ف٥ ٠ فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة وطلاحها على الظروف بل على الموضوع وحده

والجواب ان يقال كلما كان شيء في كل جنس اسبق كان ابسط وقائماً بامور اقل كما ان الاجسام الأُولى بسيطة ولذلك نجد ان الاول في كل جنس بسيطٌ على نحوٍ ما وقائمٌ بواحدٍ ٠ ومبدأ حسن الافعال الانسانية وقبحها قائم بفعل الارادة فكان صلاح الارادة وطلاحها يُعتبر بحسب شيءٍ واحدٍ واما حسن الافعال الأُخَر وقبحها فيجوز ان يُعتبَر بحسب اشياء مختلفة ٠ وذلك الواحد الذي هو مبدأ في كل جنس ليس حاصلاً بالعرض بل بالذات لان كل ما بالعرض يُرَدُّ الى ما بالذات على انه مبدؤه ٠ وعلى هذا فصلاح الارادة لا يتوقف الاّ على ذلك الواحد الذي يفعل بالذات صلاح الفعل اي على الموضوع ولا يتوقف على الظروف التي هي اعراضٌ للفعل

اذاً اجيب على الاول بان الغاية هي موضوع الارادة لاموضوع القوى الأُخَر فليس الحسن المستفاد من الموضوع مغايراً في فعلها للحسن المستفاد من الغاية كما في افعال القوى الأُخَر الا ان يتغايرا احياناً بالعرض باعتبار توقف غايةٍ على غايةٍ اخرى وارادةٍ على ارادةٍ اخرى

وعلى الثاني بانه اذا كانت الارادة لاتتعلق الا بالخير فليس شيء من الظروف يقوى على جعلها طالحة وما يقال من ان مريداً يريد خيراً ما متى لا ينبغي يحتمل معنيين احدهما ان يكون هذا الظرف راجعاً الى المراد فلا تكون الارادة على ذلك متعلقة بالخير لان ارادة فعل شيء متى لاينبغي فعله ليس ارادةً للخير والثاني ان يكون الظرف راجعاً الى فعل الارادة فيستحيل على ذلك ان يريد انسان الخير متى لاينبغي لان الانسان يجب ان يريد الخير دائماً الا ان لا يريده احياناً بالعرض من حيث انه بارادته خيراً مخصوصاً يمتنع حينئذٍ عن ارادة خير آخر مقتضًى وحينئذٍ لايحصل الشر من ارادته ذلك الخير بل من عدم ارادته خيراً آخر وقس على ذلك سائر الظروف

وعلى الثالث بان جهل الظروف انما يكون فيه عذرٌ للارادة على طلاحها باعتبار كون الظرف قائماً من جهة المراد اي من حيث تجهل ظروف الفعل الذي تريده

ألفصلُ الثالثُ

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على العقل

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لايتوقف على العقل لان المتقدم لايتوقف على المتاخر . ونسبة الخير والصلاح الى الارادة متقدمة على نسبته الى العقل كما يتضح مما مر في مب ٨ ف ١ ومب ٩ ف ١ . فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة على العقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٢ « ان صلاح العقل العملي هو الحق المطابق الشوق المستقيم » · والشوق المستقيم هو الارادة الصالحة · فاذاً صلاح العقل العملي يتوقف على صلاح الارادة دون العكس

٣ وايضاً ليس يتوقف المحرك على المتحرك بل بالعكس · والارادة تحرك العقل وسائر القوى كما مرَّ في مب ٩ ف ١ · فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة على العقل

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ١٠ « كل تشبث بما تنزع اليه الارادة فهو خارجٌ عن حد الاعتدال حيث لا تخضع الارادة للعقل » وصلاح الارادة قائم بكونها غير خارجة عن حد الاعتدال · فاذاً صلاح الارادة يتوقف على خضوعها للعقل

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف حقيقةً على الموضوع كما مرَّ في ف١ و٢ وموضوع الارادة يُعرَض عليها بالعقل لان خير العقل هو موضوع الارادة المعادل لها واما الخير المحسوس او الموهوم فليس معادلاً للارادة بل للشوق الحسي لان الارادة يجوز ان تميل الى الخير الكلي الذي يدركه العقل واما الشوق الحسي فلا يميل الا الى الخير الجزئي الذي تدركه القوة الحسية وعلى هذا فصلاح الارادة يتوقف على العقل كما يتوقف على الموضوع

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الخير الى الارادة متقدمة على نسبته الى العقل باعتبار كونه خيراً اي مشتهىً لكن نسبته الى العقل باعتبار كونه حقاً متقدمةٌ على نسبته الى الارادة باعتبار كونه مشتهىً لان الارادة لا يجوز ان تشتهي الخير الا بعد ان يدركه العقل

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على العقل العملي باعتبار كونه مشيراً ومستدلاً في ما الى الغاية اذ بذلك يستكمل بالحكمة · واستقامة العقل في ما

الى الغاية قائمة بالمطابقة لشهوة الغاية المقتضاة الا ان اشتهاء الغاية المقتضاة لايتم الا بعد ادراك الغاية ادراكاً مستقيماً وهذا انما يكون بالعقل

وعلى الثالث بان الارادة تحرك العقل من وجهٍ والعقل يحرك الارادة من وجهٍ آخر اي من جهة الموضوع كما سلف في مب ٩ ف ١

الفصلُ الرّابعُ

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الشريعة الازلية

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لايتوقف على الشريعة الازلية اذ ليس للواحد الا قاعدة واحدة ومقياس واحد · وقاعدة الارادة الانسانية التي يتوقف عليها صلاحها هي العقل المستقيم · فصلاح الارادة اذن ليس يتوقف على الشريعة الازلية

٢ وايضاً ان المقدار مجانسٌ للتقدر كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ · والشريعة الازلية ليست مجانسة للارادة الانسانية · فاذاً لايجوز ان تكون الشريعة الازلية قاعدة للارادة الانسانية فيتوقف صلاحها عليها

٣ وايضاً ان المقدار يجب ان يكون ثابتاً في غاية اليقين · والشريعة الازلية مجهولة لنا · فاذاً لايجوز ان تكون مقداراً لارادتنا فيتوقف عليها صلاح الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطيئة قولٌ او فعل او اشتهاء لشيء على خلاف الشريعة الازلية » وطلاح الارادة هو اصل الخطيئة · فاذاً لما كان الطلاح مقابلاً للصلاح كان صلاح الارادة يتوقف على الشريعة الازلية

والجواب ان يقال ان جميع العلل المترتبة يتوقف فيها المعلول على العلة الأُولى اكثر من توقفه على العلة الثانية لان العلة الثانية لاتفعل الا بقوة العلة الاولى · وكون العقل الانساني قاعدة للارادة الانسانية يتقدر بها صلاحها انما هو معلولٌ

للشريعة الازلية التي هي العقل الالهي وعليه قوله في مز ٤: ٦ « كثيرون يقولون من يرينا الخير ارتسم علينا نور وجهك ايها الرب » فكانه قال ان ما عندنا من نور العقل انما يقدر ان يرينا الخير وتنتظم به ارادتنا من حيث هو نور وجهك اي منبعث عن وجهك ومن ذلك يتضح ان صلاح الارادة الانسانية يتوقف على الشريعة الازلية اكثر من توقفه على العقل الانساني وحيثما قصر العقل الانساني وجب الالتفات الى العقل الالهي

اذاً اجيب على الاول بان الشيء الواحد ليس له مقادير متكثرة قريبة لكن يجوز ان يكون له مقادير متكثرة مترتبة

وعلى الثاني بان المقدار القريب مجانس للمتقدر لا المقدار البعيد

وعلى الثالث بان الشريعة الازلية وان كانت مجهولة لنا باعتبار كونها في العقل الالهي لكنها معلومة لنا نوعاً من العلم اما بالعقل الطبيعي المنبعث عنها انبعاث المثال الخاص او بوحي فائق الطبيعة .

الفصلُ الخامسُ

في ان الارادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الارادة المخالفة العقل المخطئ ليست طالحة لان العقل هو قاعدة الارادة الانسانية من حيث يصدر عن الشريعة الازلية كما تقدم في الفصل الآنف . والعقل المخطئ ليس يصدر عن الشريعة الازلية فهو اذن ليس قاعدة الارادة الانسانية . فاذاً اذا خالفت الارادة العقل المخطئ لم تكن طالحة .

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في خط ٦ على كلام الرب ب ٨ « اذا كان امر السلطة السفلى مضاداً لامر السلطة العليا لم يكن مُلزِماً كما لو أمر الوالي بشيء نهى عنه السلطان » والعقل المخطئ قد يعرض شيئاً منافياً لامر الاعلى اي لامر

الله الذي له السلطان الاعلى · فاذاً ليس حكم العقل المخطىء ملزماً · فاذاً اذا خالفت الارادة العقل المخطىء لم تكن طالحة

٣ وايضاً كل ارادة طالحة تُردُّ الى نوعٍ من الطلاح · والارادة المخالفة العقل المخطىء يمتنع ردها الى نوعٍ من الطلاح كما انه اذا اخطأ العقل المخطىء باشارته بفعل الزنى فارادة من يأبى الزنى لايجوز ردها الى شيء من الطلاح · فاذاً ليست الارادة المخالفة العقل المخطىء طالحة

لكن يعارض ذلك ان الضمير ليس شيئاً سوى تعلق العلم بفعلٍ كما مر في ق ١ مب ٧٩ ف ١٣ · ومحل العلم هو العقل · فاذاً الارادة المخالفة العقل المخطىء مخالفة للضمير · وكل ارادة مخالفة للضمير فهي طالحة ففي رو ١٤ : ٢٣ « كل ما ليس من الاعتقاد فهو خطيئة » اي كل ما خالف الضمير · فاذاً الارادة المخالفة العقل المخطىء طالحة

والجواب ان يقال لما كان الضمير هو حكم العقل على نحوٍ ما لكونه تعليق العلم بفعلٍ كما مر في الموضع المتقدم ذكره كان البحث عما اذا كانت الارادة المخالفة العقل المخطىء طالحة نفس البحث عما اذا كان الضمير المخطىء ملزماً — وقد جعل بعضٌ في ذلك للافعال ثلاثة اجناس فمنها ما هو حسنٌ بالجنس ومنها ما ليس حسناً ولا قبيحاً ومنها ما هو قبيحٌ بالجنس وقالوا اذا اشار العقل او الضمير بفعل ما هو حسنٌ بجنسهِ فليس ثمه خطأ وكذا اذا اشار بترك ما هو قبيح بجنسه لان الباعث على الامر بالحسن هو بعينه باعث على النهي عن القبيح · واما اذا اوحى العقل او الضمير الى انسانٍ ان شيئاً قبيحاً بالذات يلتزم الانسان شرعاً ان يفعله او ان شيئاً حسناً بالذات منهيٌ عنه كان مخطئاً وكذا اذا اوحى الى انسانٍ ان ما هو في نفسهِ لا حسنٌ ولا قبيحٌ كرفع كسرة صغيرة من الخشب عن الارض منهيٌ عنه او مأمورٌ به كان مخطئاً · وعلى هذا قالوا ان العقل او الضمير المخطىء

بالامر او بالنهي في ما ليس حسناً ولا قبيحاً ملزِم بحيث ان الارادة المخالفة هذا العقل المخطئ تكون طالحة ومخالفتها له خطيئة واما العقل او الضمير المخطئ بامره بما هو قبيح بالذات او بنهيه عما هو حسن وضروري للخلاص بالذات فليس ملزِماً فلا تكون الارادة المخالفة له في ذلك طالحة . الا ان هذا القول خارج عن الصواب لان الارادة المخالفة العقل او الضمير المخطئ في ما ليس حسناً ولا قبيحاً طالحة على نحوٍ ما باعتبار الموضوع الذي يتوقف عليه صلاحها او طلاحها لا من حيث طبيعته بل من حيث اعتبار العقل اياه حسناً فيُفعَل او قبيحاً فيجتنب . ولما كان موضوع الارادة ما يُعرَض عليها من العقل كما مر في مب ٨ ف ١ فمتى عرض عليها شيئاً بصفة كونه قبيحاً اعتبرته عند توجهها اليه قبيحاً وهذا ليس يعرض في ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقط بل في ما هو حسن او قبيح بالذات ايضاً اذ ليس يصير حسناً او قبيحاً بالعرض ما ليس حسناً او قبيحاً فقط بل يجوز ان يصير الحسن قبيحاً والقبيح حسناً باعتبار العقل كما ان اجتناب الزنى حسن الا ان الارادة لا تتوجه اليه الا بحسبما يعرضه العقل فان عرضه العقل المخطئ بصفة امرٍ قبيح توجهت اليه مع اعتبار كونه قبيحاً فتكون طالحة لانها تريد امراً قبيحاً لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل . وكذلك الايمان بالمسيح حسن وضروري للخلاص بالذات لكن الارادة لا تتوجه اليه الا بحسبما يعرضه العقل فاذا عرضه العقل بصفة امرٍ قبيح توجهت اليه الارادة على انه قبيح لكن لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١ و ٢ ان الفاجر بالذات من لا يتبع العقل المصيب والفاجر بالعرض من لا يتبع العقل المخطئ وعلى هذا يجب القول بان كل ارادة مخالفة العقل مطلقاً اي مصيباً او مخطئاً طالحة دائماً

اذاً اجيب على الاول بان حكم العقل المخطئ وان لم يكن صادراً عن الله الا

ان العقل المخطىء يعرضه على انه صادقٌ وعلى انه من ثم صادرٌ عن الله الذي هو مصدرُ كل حقٍ

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هذا انما يصدق متى عُلِمَ ان السلطة السُفلى تأمر بما ينافي امر السلطة العليا ولكن لو اعتقد انسانٌ ان امر الوالي هو امر السلطان لكان باستهانته بامر الوالي يستهين بامر السلطان ٠ وكذا لو علم انسانٌ ان العقل الانساني يحكم بما ينافي أمر الله لم يجب ان يتبع العقل لكن ليس العقل حينئذٍ مخطئاً بالكلية ٠ واما متى عرض العقل شيئاً على انه أمر الله كان تعدي حكم العقل تعدياً لامر الله

وعلى الثالث بان العقل متى اعتبر شيئاً انه قبيح يعتبر فيه دائماً نوعاً من انواع القبح كمنافاته الأمر الالهي او كونه معثرة او ما أُشبه ذلك وحينئذٍ تردُّ تلك الارادة الطالحة الى ذلك النوع من الطلاح

ألفصلُ السادسُ

في ان الارادة الموافقة العقل المخطيء هل هي صالحة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة الموافقة العقل المخطيء صالحة فكما ان الارادة المخالفة العقل تميل الى ما هو قبيح في حكم العقل كذلك الارادة الموافقة العقل تميل الى ما هو حسنٌ في حكم العقل ٠ والارادة المخالفة العقل ولو كان مخطئاً طالحة ٠ فاذاً الارادة الموافقة العقل ولو كان مخطئاً صالحة

٢ وايضاً ان الارادة الموافقة امر الله والشريعة الازلية صالحة دائماً ٠ وانما تتلقى الشريعة الازلية وامر الله باعتبار العقل ولو كان مخطئاً ٠ فاذاً الارادة الموافقة العقل المخطيء ايضاً صالحة

٣ وايضاً ان الارادة المخالفة العقل المخطيء طالحة فلو كانت الارادة الموافقة العقل المخطيء طالحة ايضاً لكانت ارادة ذي العقل المخطيء طالحةً دائماً في ما يظهر

فيكون هذا الانسان حائراً في امره ويخطأ بالضرورة وهذا باطلٌ · فاذاً الارادة الموافقة العقل المخطىء صالحة

لكن يعارض ذلك ان ارادة قتلة الرسل كانت طالحة وهي مع ذلك كانت موافقةً عقلهم المخطىء كقوله في يو ١٦ : ٢ « ستاتي ساعةٌ يظن فيها كل من يقتلكم انه يقرب قرباناً لله » · فيجوز اذن ان تكون الارادة الموافقة العقل المخطىء طالحة

والجواب ان يقال كما ان البحث عن المسئلة السابقة هو نفس البحث عما اذا كان الضمير المخطىء مُلزِماً كذلك البحث عن هذه المسئلة هو نفس البحث عما اذا كان في خطأ الضمير عذرٌ والبحث في ذلك متوقفٌ على ما مرَّ في الجهل فقد اسلفنا في مب ٦ ف ٨ ان الجهل قد يصير بهِ المجهول غير ارادي وقد لا يصير ولكون الفعل انما يوصف بالحسن والقبح الادبي من حيث هو اراديٌّ كما يتضح مما تقدم في ف ٢ يظهر ان الجهل الذي يصير بهِ المجهول غير ارادي يرفع حقيقة الحسن والقبح الادبي بخلاف الجهل الذي لا يصير بهِ المجهول غير ارادي فقد مرَّ في مب ٦ ف ٨ ان الجهل المراد بوجهٍ من الوجوه بالذات او بالتبعية لا يصير بهِ المجهول غير ارداي واعني بالجهل المراد بالذات ما يُقصَد بفعل الارادة وبالجهل المراد بالتبعية ما يحصل بسبب الاهمال من حيث لا يريد الانسان ان يعلم ما يجب عليهِ ان يعلمه كما مرَّ هناك · اذا تمهَّد ذلك فان كان خطأ العقل او الضمير ارادياً بالذات او بالتبعية بسبب الاهمال لتعلق الجهل بما يجب العلم به لم يكن في هذا الخطأ عذرٌ للارادة حتى لا تكون طالحة بموافقتها العقل او الضمير المخطىء على هذا النحو وان كان خطأ العقل او الضمير مما يصير بهِ المجهول غير ارادي لحصوله عن جهل ظرفٍ دون ادنى اهمالٍ كان في هذا الخطأ عذرٌ للارادة فلا تكون طالحة بموافقتها العقل المخطىء كما انه لو حكم العقل المخطىء بوجوب مضاجعة الانسان امراة غيره لكانت الارادة الموافقة هذا العقل المخطىء طالحة لحصول هذا الخطأ عن

الجهل بشريعة الله التي يجب على الانسان العلم بها ولكنه لو اخطأ عقل الانسان في اعتقاده ان المرأة الراقدة معه مكان امرأته هي نفس امرأته فاقتضت منه حقها فاراد مضاجعتها كان لارادته عذرٌ فلا تكون طالحة لحصول هذا الخطأ عن جهله بظرفٍ جهلاً عاذراً يصير به المجهول غير ارادي

اذاً اجيب على الاول بان الخير يحصل عن علة تامة والشرّ يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٢ · فاذاً يكفي لاتصاف ما تتوجه اليه الارادة بالقبح ان يكون قبيحاً طبعاً او اعتباراً واما اتصافه بالحسن فيشترط فيه ان يكون حسناً من الوجهين

وعلى الثاني بان الشريعة الازلية معصومة عن الخطأ واما العقل الانساني فيجوز عليه الخطأ وعلى هذا فالارادة الموافقة العقل الانساني ليست دائماً مستقيمة ولا دائماً موافقة للشريعة الازلية

وعلى الثالث بانه كما ان القياسيات اذا فُرض فيها امرٌ واحدٌ غير صوابي لزم عنه بالضرورة امورٌ اخرى كثيرة غير صوابية كذلك الادبيات اذا فُرض فيها امرٌ واحدٌ غير صوابي لزم عنه بالضرورة امورٌ اخرى كثيرة غير صوابية كما انه لو فُرض ان انساناً يسعى وراء المجد الباطل سواءٌ حمله المجد الباطل على فعل ما يجب عليه فعله او على تركه لخطئ دائماً لكن هذا لا يوقعه في الحيرة اذ يقدر ان يطرح القصد الطالح وكذا اذا فُرض خطأ العقل او الضمير ناشئاً عن جهل لا عذر فيه لزم عنه بالضرورة طلاح الارادة لكنه لا يوقع الانسان في الحيرة اذ يقدر ان يرجع عن الخطأ لكون الجهل ارادياً وممكناً دفعه

الفصلُ السابعُ

في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على قصد الغاية

فقد تقدم في ف ٢ ان صلاح الارادة يتوقف على الموضوع وحده. وموضوع الارادة في ما الى الغاية مغايرٌ للغاية المقصودة. فصلاح الارادة اذن لايتوقف في ذلك على قصد الغاية

٢وايضاً ان ارادة امتثال امر الله انما هي الى الارادة الصالحة. ويجوز ان يُقصَد بذلك غايةٌ قبيحة اي المجد الباطل او الطمع من حيث ان انساناً يريد ان يطيع الله لنيل امورٍ زمانية. فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة على قصد الغاية

٣وايضاً كما تتغاير الارادة بالصلاح والطلاح كذلك تتغاير بهما الغاية. وطلاح الارادة ليس يتوقف على طلاح الغاية المقصودة لان من يريد ان يسرق ليتصدق فارادته طالحة ولو قصد غاية صالحة. فكذا اذن صلاح الارادة لايتوقف على صلاح الغاية المقصودة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك٩ ب٣ «ان الله يثيب على القصد» وانما يثيب الله على شيءٍ من حيث هو صالحٌ. فاذاً صلاح الارادة يتوقف على قصد الغاية

والجواب ان يقال ان القصد يجوز ان يكون بالنسبة الى الارادة على نحوين اي سابقاً ولاحقاً فيكون سابقاً الارادة على انه علة لها متى اردنا شيئاً لقصد غاية وحينئذٍ يُعتَبر قصد الغاية علةً لصلاح المراد كما اذا اراد انسانٌ ان يصوم لاجل الله اذ انما يصير الصوم صالحاً من طريق انه يُفعَل لاجل الله ولما كان صلاح الارادة يتوقف على صلاح المراد كما مر في ف ١ و٢ كان يتوقف بالضرورة على قصد الغاية. ويكون لاحقاً الارادة متى ورد على ارادة سابقة كما لو اراد انسانٌ ان يفعل شيئاً ثم وجّههُ الى الله وحينئذٍ لايتوقف صلاح الارادة السابقة على القصد اللاحق الا باعتبار تكرار فعل الارادة مع القصد اللاحق

اذاً اجيب على الاول بانه متى كان القصد علةً للارادة اعتُبر قصد الغاية علةً

لصلاح الموضوع كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه لايجوز وصف الارادة بالصلاح اذا كان القصد الطالح علةً لارادة الشيء لان من يريد ان يتصدق ليظفر بالمجد الباطل فانه يريد ما هو حسنٌ لذاته تحت اعتبار كونه قبيحاً ولذلك فيكون قبيحاً بحسب كونه مراداً منه فتكون ارادته طالحة ولكن اذا كان القصد لاحقاً جاز حينئذٍ ان تكون الارادة صالحة وليس يقبح بالقصد اللاحق فعل الارادة السابق بل فعلها المتكرر

وعلى الثالث بان الشر يحصل عن كل نقص والخير يحصل عن علة كاملة تامة كما مرَّ في الفصل السابق وعلى هذا فاذا اريد ما هو شرٌ لذاته تحت اعتبار الخير او ما هو خيرٌ تحت اعتبار الشر كانت الارادة في كلا الحالين طالحة واما كونها صالحة فيُشترط فيه ان تريد الخير تحت اعتبار الخير اي ان تريد الخير لاجل الخير

الفصلُ الثامنُ

في ان مقدار الصلاح او الطلاح في الارادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان مقدار الصلاح في الارادة يتوقف على مقداره في القصد فقد كتب الشارح على قول متى ١٢: ٣٥: الرجل الصالح من كنزه الصالح يخرج الصالحات: ما نصه «يفعل الانسان من الصلاح مقدار ما يقصده». والقصد لايفيد الصلاح الفعل الظاهر فقط بل الارادة ايضاً كما مرَّ في الفصل الآنف. فللانسان اذن من صلاح الارادة مقدار ما يقصده

٢وايضاً متى ازدادت العلة ازداد المعلول ايضاً. وصلاح القصد هو علة الارادة الصالحة. فصلاح الارادة اذن على قدر ما يقصد الانسان من الصلاح

٣وايضاً ان شأن الانسان في الطالحات ان يخطأ على قدر ما يقصد فلو قصد برمي حجرٍ قتل انسان لاقترف جريرة القتل. فكذا اذن شأنه في الصالحات ان يكون صلاح ارادته على قدر صلاح مقصده

لكن يعارض ذلك انه يجوزان يكون القصد صالحاً والارادة طالحة · فاذاً كذلك يجوزان يتفاوتا في درجة الصلاح

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل وقصد الغاية ضربان من الكمية احدهما من جهة الموضوع وذلك متى اراد الانسان او فعل شيئاً اصلح · والثاني من جهة اشتداد الفعل وذلك متى اراد الانسان او فعل بشدة وهذا اصلح من جهة الفاعل فان كان كلامنا على كمية كليهما من جهة الموضوع فلا يخفى ان كمية الفعل لاتتبع كمية القصد ويجوز ان يعلّل ذلك من جهة الفعل الظاهر بوجهين احدهما كون الموضوع المتوجه الى الغاية المقصودة غير معادل لتلك الغاية كما ان انساناً اذا بذل عشرة دراهم لايقدران ينال مقصوده اذا كان قاصداً ان يشري ما تساوي قيمته مائة درهم والثاني ما يمكن ان يحول دون الفعل الظاهر من الموانع التي ليس رفعها مقدوراً لنا كما لو قصد انسان ان يذهب الى رومية فاعترضته موانع فلم يقدر ان يفعل ذلك واما من جهة فعل الارادة الباطن فليس لذلك الاوجه واحد وهو كون افعال الارادة الباطنة مقدورةً لنا بخلاف الافعال الظاهرة · على ان الارادة تقدر ان تريد موضوعاً غير معادل للغاية المقصودة فاذا توجهت من ثمه الى ذلك الموضوع باعتباره على وجه الاطلاق لم تكن صالحة بقدر صلاح القصد الا انه لما كان القصد ايضاً يؤثر في فعل الارادة باعتبار ما اي من حيث هو علته كان مقدار صلاح القصد يؤثر في الارادة اي من حيث ان الارادة تريد خيراً عظيماً على انه غاية وان كان ما تريد ان يُدرَك به هذا الخير العظيم ليس مناسباً له قدراً — واما اذا اعتُبر مقدار القصد والفعل بحسب اشتدادهما فاشتداد القصد يؤثر في فعل الارادة الباطن والظاهر لان نسبة القصد اليهما نسبة الصورة على نحوٍ ما كما يتضح مما مرّ في مب ١٢ ف ٤ وان جاز ان لايكون للفعل الباطن او الظاهر باعتبار مادته من الشدة مقدار ما

للقصد المستقيم كما اذا لم تكن ارادة التداوي شديدة كارادة الصحة غير ان شدة قصد الصحة تؤثر من جهة الصورة في شدة ارادة التداوي ومع ذلك يجب الانتباه الى ان اشتداد الفعل الباطن او الظاهر يجوز ان يُعتبر موضوعاً للقصد كما لو قصد انسانٌ ان يريد او يفعل شيئاً بشدة لكنه ليس لذلك يريدُ او يفعل بشدة لان مقدار صلاح الفعل الباطن او الظاهر لا يتبع مقدار القصد الصالح كما تقدم ولهذا لا يستحق الانسان الثواب بقدر ما يقصد ان يستحق لان كمية استحقاق الثواب تُقدر باشتداد الفعل كما سيأتي بيانه في مب ١١٤ ف ٤

اذاً اجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على اعتبار الله الذي ينظر خاصةً الى قصد الغاية ومن ثم كتب شارحٌ آخر على الآية المذكورة ان « كنز القلب هو القصد الذي منهُ يحكم الله على الأعمال » فقد مرَّ قريباً ان صلاح القصد يؤثر على نحوٍ ما في صلاح الارادة الذي يجعل الفعل الظاهر ايضاً ثواباً لدى الله

وعلى الثاني بان صلاح القصد ليس وحده علة تامة للارادة الصالحة فلا ينهض الاعتراض

وعلى الثالث بان طلاح القصد وحده كافٍ لطلاح الارادة ولهذا ايضاً يكون طلاح الارادة على قدر طلاح القصد وليس الشأن ذلك في الصلاح كما مر قريباً

الفصلُ التاسعُ

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الارادة الالهية

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة الانسانية ليس يتوقف على موافقة الارادة الالهية اذ يستحيل موافقة ارادة الانسان للارادة الالهية كما يتضح من قوله في اش ٥٥ : ٩ « كما علت السماوات عن الارض كذلك طرقي علت عن طرقكم . وافكاري عن افكاركم » فلو كان صلاح الارادة يتوقف على موافقة

الارادة الالهية لاستحال ان تكون ارادة الانسان صالحة وهذا باطل

٢ وايضاً كما ان ارادتنا منبعثة عن الارادة الالهية كذلك علمنا منبعث عن العلم الالهي. وليس يتوقف حصول علمنا على موافقته العلم الالهي فان الله يعلم اشياء كثيرة نجهلها نحن. فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة الالهية

٣ وايضاً ان الارادة هي مبدأ الفعل. ويمتنع ان يكون فعلنا موافقاً للفعل الالهي. فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة الالهية

لكن يعارض ذلك قولهُ في متى ٢٦: ٣٩ « ليس كمشيئتي بل كمشيئتك » وانما قال ذلك لكونه يريد ان يكون الانسان مستقيماً ويتوجه الى الله كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠٦. واستقامة الارادة هي صلاحها. فاذاً صلاح الارادة يتوقف على موافقة الارادة الالهية

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف على قصد الغاية كما مر في ف ٧ والغاية القصوى للارادة البشرية هي الخير الاعظم الذي هو الله كما اسلفنا في مب ١ ف ٨. فاذاً لا بد لصلاح الارادة البشرية من توجهها الى الخير الاعظم ونسبة هذا الخير الى الارادة الالهية اولاً وبالذات نسبة موضوعهِ الخاص. وما كان اولاً في جنسٍ فهو مقياس وعلةٌ لجميع مندرجات ذلك الجنس وانما يكون شيءٌ مستقيماً وخيراً من حيث يبلغ الى مقياسه. فاذاً لا بد لصلاح ارادة الانسان من موافقتها الارادة الالهية

اذاً اجيب على الاول بانه يستحيل على ارادة الانسان ان توافق الارادة الالهية بالمساواة لا بالاقتداء وكذا يوافق علم الانسان العلم الالهي من حيث يدرك الحق وفعل الانسان الفعل الالهي من حيث يلائم الفاعل وهذه الموافقة تحصل بالاقتداء لا بالمساواة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

الفصلُ العاشرُ

في ان موافقة الارادة البشرية للارادة الالهية في المراد هل هي ضرورية لصلاحها

يُتخطّى الى العاشر بان يقال: يظهر ان ارادة الانسان لايجبُ دائمًا ان توافق الارادة الالهية في المراد اذ يتعذر علينا ارادة ما نجهله لان موضوع الارادة هو الخير المُدرَك· ونحن نجهل في مواقع كثيرة ما يريده الله· فيتعذر اذن على الارادة البشرية ان توافق الارادة الالهية في المراد

٢وايضاً ان الله يريد هلاك من يعلم بسابق علمه انه سيموت على حال الخطيئة المميتة فلووجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد لوجب عليه ان يريد هلاك نفسه وهذا باطلٌ

٣ وايضاً ليس يجب على احدٍ ان يريد ما ينافي الحنان· ولو كان الانسان يريد ما يريده الله لجاء ذلك احيانًا منافيًا للحنان كما انه لو اراد الله ان يموت ابو انسانٍ واراد ذلك ابنه لكانت ارادة الابن هذه منافيةً للحنان· فاذًا ليس يجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقةً للارادة الالهية في المراد

لكن يعارض ذلك ١ ان الشارح كتب على قوله في مز ٣٢: التسبيح يجمل بالمستقيمين: ما نصه «من اراد ما يريده الله فهو المستقيم القلب» وكل انسان يجب عليه ان يكون مستقيم القلب· فاذًا كل انسان يجب عليه ان يريد ما يريده الله

٢وايضاً ان صورة الارادة تؤخذ من الموضوع كما تؤخذ منه صورة كل فعلٍ آخر فاذا وجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية وجب عليه ان يجعلها موافقةً لها في المراد

٣وايضاً ان تخالف الارادات قائمٌ بارادة الناس امورًا مختلفة· وكل من كانت

ارادته مخالفة للارادة الالهية فارادته طالحة · فاذاً كل من لا يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد فارادته طالحة

والجواب ان يقال ان الارادة تتوجه الى موضوعها بحسبما يعرضه عليها العقل كما مرَّ في ف ٥ وقد يعرض ان العقل يعتبر شيئاً باعتبارات مختلفة فيكون خيراً باعتبار وشراً باعتبار آخر فاذا ارادته ارادةٌ باعتبار كونه خيراً كانت صالحة واذا لم ترده ارادةٌ أُخرى باعتبار كونه شراً كانت هذه الارادة ايضاً صالحة كما ان ارادة الحاكم عندما يريد قتل اللص صالحةٌ لان ذلك عدلٌ وارادة غيره كزوجة اللص او ابنه ممن يريد عدم قتله باعتبار ان القتل شرٌّ بالطبع صالحةٌ ايضاً ولان الارادة تتبع ادراك العقل فكلما كانت حقيقة الخير المتصوَّر اعمَّ توجهت الارادة الى خيرٍ اعم كما يتضح من المثال المتقدم لان من شأن الحاكم ان يُعنى بالخير العام الذي هو العدل ومن ثم يريد قتل اللص الذي يُعتبر خيراً بالاضافة الى الحالة العامة واما زوجة اللص فشأنها العناية بخير العائلة الخاص وبهذا الاعتبار تريد ان لا يُقتَل بعلها اللص · وخير الكون باسره ما كان حاصلاً في تصور الله الذي هو صانع الكون ومدبره فاذاً كل ما يريده فانه يريده باعتبار الخير العام وهو خيريته التي هي خير الكون باسره واما الخليقة فمن طبعها ان تتصور خيراً جزئياً معادلاً لطبيعتها وقد يعرض ان يكون شيءٌ خيراً باعتبار الحقيقة الجزئية وشراً باعتبار الحقيقة الكلية او بالعكس كما مرَّ قريباً ولذلك يعرض ان تكون ارادةٌ صالحةً لارادتها شيئاً باعتبار الحقيقة الجزئية مع ان الله لا يريده باعتبار الحقيقة الكلية وبالعكس ومن ثم يجوز ايضاً ان تكون ارادات البعض المختلفة المتعلقة بامور متقابلة صالحةً من حيث انهم يريدون امراً او لا يريدونه باعتبارات جزئية مختلفة · على ان ارادة الانسان المريد خيراً جزئياً ليست مستقيمة ما لم يوجهه الى الخير العام على انه غايةٌ له فان ما لكل جزءٍ ايضاً من الشوق الطبيعي يُقصَد به

الخير العام الذي للكل والغاية يؤخذ منها ما يشبه ان يكون علةً صوريةً لارادة ما اليها فاذاً لا بد لارادة انسانٍ خيراً جزئياً بارادة مستقيمة من ان يكون ذلك الخير الجزئي مراداً باعتبار المادة والخير العام الالهي مراداً باعتبار الصورة وعلى هذا فالارادة الانسانية يجب عليها ان تكون موافقة للارادة الالهيَّة في المراد باعتبار الصورة اذ يجب عليها ان تريد الخير الالهي العام لا باعتبار المادة لما تقدم قريباً · على ان الارادة الانسانية توافق الارادة الالهية على نحوٍ ما باعتبار الامرين لانها من حيث توافقها في حقيقة المراد العامة توافقها في الغاية القصوى ومن حيث لا توافقها في المراد باعتبار المادة توافقها باعتبار حقيقة العلة الفاعلة لان ما يحصل لشيء من الميل الخاص المترتب على طبيعتهِ او ادراكه الجزئي انما يحصل له من الله على انه العلة الفاعلة ومن ثم جرت العادة بان يقال ان الارادة الانسانية توافق في ذلك الارادة الالهية لانها تريد ما يريد الله ان تريده · وهنالك ايضاً وجه آخر من الموافقة من جهة حقيقة العلة الصورية وهو ان الانسان يريد شيئاً لمحبته له كما يريد الله وهذا الضرب من الموافقة يرجع الى الموافقة الصورية المعتبرة بالقياس الى الغاية القصوى التي هي موضوع المحبة الخاص

اذاً اجيب على الاول باننا نعلم ما يريده الله بالعموم اذ نعلم ان الله يريد كل ما يريده باعتبار كونه خيراً ولذلك فكل من يريد شيئاً باعتبار كونه خيراً بنحوٍ من الانحاء فارادته موافقة للارادة الالهية من جهة حقيقة المراد · لكننا نجهل ما يريده الله بالخصوص وهذا ليس يجب علينا ان تكون ارادتنا موافقة فيه الارادة الالهية · الا انه في حال المجد سيرى الجميع في كل ما يريدونه نسبته الى ما يريده الله بوجه الخصوص وستكون من ثم ارادتهم موافقة لله في كل شيء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً

وعلى الثاني بان الله لا يريد هلاك احدٍ ولا موت احدٍ من حيث هو هو لانه

يريد ان جميع الناس يخلصون لكنه يريد ذلك من حيث يقتضيه العدل . فاذاً يكفي في ذلك ان يريد الانسان عدل الله ورعاية نظام الطبيعة

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

واجيب على المعارضة الاولى بان من وافقت ارادته الارادة الالهية في حقيقة المراد العامة اعظم ارادةً لما يريده الله ممن توافق ارادته الارادة الالهية في خصوص الشيء المراد لان توجه الارادة الى الغاية اكثر اصالةً من توجهها الى ما الى الغاية

وعلى الثانية بان نوع الفعل وصورته يُعتَبر بالاحرى من جهة حقيقة الموضوع لا من جهة مادته

وعلى الثالثة بانه متى اراد بعضٌ اموراً مختلفة باعتبارات مختلفة فليس في ذلك تنافٍ بين الارادات واما اذا اراد انسانٌ امراً ولم يرده آخر باعتبار واحد فيكون ذلك موجباً لتنافي الارادتين الا ان هذا ليس في شيء من مرادنا هنا

المبحث المتمّ عشرين

في حسن الافعال الانسانية الظاهرة وقبحها — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في الحسن والقبح بالنظر الى الافعال الظاهرة ومدار البحث في ذلك على ست مسائل — ١ في ان الحسن والقبح هل يحصلان اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر — ٢ في ان حسن الفعل الظاهر او قبحه هل يتوقف كله على صلاح الارادة — ٣ في انه هل للفعل الباطن والفعل الظاهر حسن وقبح واحد بعينه — ٤ في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن او القبح — ٥ في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئاً من الحسن او القبح — ٦ في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان يكون حسناً وقبيحاً

الفصلُ الاولُ

في ان الحسن او القبح هل يحصل اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر

يُتَخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح يحصل اولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الارادة فان صلاح الارادة يستفاد من الموضوع كما مر في المبحث السابق ف١ و٢ · والفعل الظاهر هو موضوع فعل الارادة الباطن اذ يقال تريد ان تسرق او ان تصدق · فاذاً الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الارادة

٢ وايضاً ان اول ما يوصف بالحسن هو الغاية لان ما الى الغاية انما يوصف بالحسن بالقياس الى الغاية · وليس يجوز ان يكون فعل الارادة غايةً كما مر في مب ١ ف١ واما فعل غيرها من القوى فيجوز ان يكون غايةً · فالحسن اذن يقوم اولاً بفعل غير الارادة من القوى ثم بفعل الارادة

٣ وايضاً ان نسبة فعل الارادة الى الفعل الظاهر نسبة الصورة كما مر في مب ١٨ ف ٦ · وما كان من قبيل الصورة فهو متاخرٌ لان الصورة ترد على الهيولى · فاذاً الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « انما تُقترَف الخطايا وتُصلَح السيرة بالارادة » · فاذاً الحسن والقبح الادبي يقومان اولاً بالارادة

والجواب ان يقال ان بعض الافعال الظاهرة يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح من وجهين اولاً باعتبار جنسها وما يُعتبَر فيها من الظروف كما ان التصدق بعد رعاية ما يجب رعايته من الظروف يوصف بالحسن وثانياً باعتبار قياسها الى الغاية كما ان التصدق لاجل المجد الباطل يوصف بالقبح · ولكون الغاية هي موضوع الارادة الخاص يظهر ان الحسن او القبح الذي يستفيده الفعل الظاهر من

القياس الى الغاية يحصل اولاً في فعل الارادة ثم ينبعث عنه الى الفعل الظاهر واما الحسن او القبح الحاصل للفعل الظاهر لذاته باعتبار ما له من الموضوع والظروف المقتضاة لذلك فليس ينبعث عن الارادة بل بالاحرى عن العقل وعليه فاذا اعتُبر حسن الفعل الظاهر من جهة كونه في حكم العقل واعتباره فهو متقدم على حسن فعل الارادة واذا اعتُبر من جهة قيامه بانفاذ الفعل فهو تابع لحسن الارادة الذي هو مبدؤه

اذاً اجيب على الاول بان الفعل الظاهر هو موضوع الارادة من حيث يعرضه عليها العقل على انه خيرٌ مدركٌ ومحكومٌ عليه بالعقل فيكون حسنه متقدماً على حسن فعل الارادة واما من حيث قيامه بانفاذ الفعل فهو معلول الارادة وتابعٌ لها

وعلى الثاني بان الغاية متقدمة في القصد ولكنها متأخرة في الدرك

وعلى الثالث بان الصورة باعتبارها في الهيولى متأخرة عن الهيولى بطريق التوليد وان كانت متقدمة عليها بالطبع واما باعتبارها في العلة الفاعلة فهي متقدمة من كل وجهٍ · ونسبة الارادة الى الفعل الظاهر نسبة العلة الفاعلة · فاذاً حسن فعل الارادة صورةٌ للفعل الظاهر باعتبار كونه في العلة الفاعلة

الفصلُ الثاني

في ان حسن الفعل الظاهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الارادة وقبحها

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان حسن الفعل الظاهر وقبحه يتوقف كله على الارادة ففي متى ٧ : ١٨ « لاتستطيع شجرة صالحة ان تثمر ثمرًا رديئًا ولا شجرة فاسدة ان تثمر ثمرًا جيدًا » والمراد بالشجرة الارادة وبالثمر الفعل على ما في الشارح · فاذاً لايجوز ان تكون الارادة الباطنة حسنة والفعل الظاهر قبيحًا او بالعكس

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ ان الخطيئة لاتقترف الا

بالارادة فان لم يكن في الارادة خطيئة لم تكن خطيئة في الفعل الظاهر . ولذلك فحسن الفعل الظاهر او قبحه يتوقف كله على الارادة

٣ وايضاً ان الحسن والقبح اللذين عليهما كلامنا فصلان للفعل الادبي . والفصول تقسم الجنس بالذات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٤٣ . فاذاً لكون الفعل انما هو ادبي من طريق كونه ارادياً يظهر ان الحسن والقبح يعتبران في الفعل من جهة الارادة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رد الكذب ب ٧ « من الاشياء ما يحسن فعلها دون غاية او ارادة صالحة »

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل الظاهر ضربان من الحسن او القبح كما مر في الفصل السابق احدهما باعتبار الموضوع والظروف المقتضاة والثاني باعتبار القياس الى الغاية فما كان باعتبار القياس الى الغاية يتوقف كله على الارادة وما كان باعتبار الموضوع او الظروف المقتضاة يتوقف على العقل وعليه يتوقف صلاح الارادة باعتبار توجيهها اليه . ولا بد من اعتبار ان القبح يكفي له نقص واحد جزئي واما الحسن بالاطلاق فلا يكفي له حسن واحد جزئي بل لابد له من كمال الحسن وعليه فاذا كانت الارادة صالحة من جهة الموضوع الخاص ومن جهة الغاية ترتب على ذلك حسن الفعل الظاهر الا انه لا يكفي لحسنه صلاح الارادة الحاصل من جهة قصد الغاية بل متى كانت الارادة طالحة اما من جهة قصد الغاية او من جهة الفعل المراد ترتب على ذلك قبح الفعل الظاهر .

اذاً اجيب على الاول بان الارادة الصالحة المعبر عنها بالشجرة الصالحة تعتبر بحسب كونها صالحة من جهة الفعل المراد ومن جهة الغاية المقصودة

وعلى الثاني بان الانسان لا يخطأ بالارادة متى اراد غاية قبيحة فقط بل متى اراد فعلاً قبيحاً ايضاً

وعلى الثالث بانه لا يقال اراديٌ لفعل الارادة الباطن فقط بل الفعل الظاهر ايضاً باعتبار صدوره عن الارادة والعقل فيجوز من ثمه ان يكون الحسن والقبح فصلين لكل منهما

أَلفصلُ الثالثُ

هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسنٌ وقبحٌ واحدٌ بعينه

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس لفعل الارادة الباطن والفعل الظاهر حسنٌ او قبحٌ واحدٌ بعينهِ لان مبدأ الفعل الباطن هو قوة النفس الباطنة المُدرِكة او الشوقية ومبدأ الفعل الظاهر هو القوة المنفذة الحركة • وحيثما تختلف مبادئ الفعل تختلف الافعال والفعل هو محل الحسن او القبح ويتعذر قيام عرضٍ واحدٍ بعينهِ بمحال مختلفة • فيتعذر اذن ان يكون للفعل الباطن والفعل الظاهر حسنٌ واحدٌ بعينه

٢ وايضاً ان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ • والفضيلة العقلية القائمة بالقوة الآمرة مغايرة للفضيلة الخلقية المأمورة كما يتضح من الكتاب المذكور ب ١ • فاذاً حسن الفعل الباطن الراجع الى القوة الآمرة مغايرٌ لحسن الفعل الظاهر الراجع الى القوة المأمورة

٣ وايضاً يستحيل ان تكون العلة والمعلول واحداً بعينهِ اذ ليس شيءٌ علةً لنفسهِ • وحسن الفعل الباطن علةٌ لحسن الفعل الظاهر او بالعكس كما مر في ف ١ • فاذاً يستحيل ان يكون حسنُ كليهما واحداً بعينهِ

لكن يعارض ذلك ما مر بيانه في مب ١٨ ف ٦ من ان نسبة فعل الارادة الى الفعل الظاهر نسبة الجزء الصوري • والجزء الصوري والجزء المادي ينشأ عنهما واحدٌ • فاذاً للفعل الباطن والظاهر حسنٌ واحدٌ

والجواب ان يقال اذا اعتُبِرَ فعل الارادة والفعل الظاهر في جنس الادب فهما

فعلٌ واحدٌ كما مر في مب ١٧ ف ٤ ومب ١٨ ف ٦٠ والفعل الذي هو واحدٌ بالمحل قد يكون له اوجه متكثرة من الحسن او القبح وقد يكون له وجهٌ واحدٌ فقط وعلى هذا يجب ان يقال انه قد يكون حسنا الفعل الباطن والظاهر او قبحاهما واحداً بعينه وقد يكونا متغايرين فقد مر في مب ١٨ ف ٦ان هذين الحسنين او القبحين يُقصَد باحدهما الآخر وما كان مقصوداً بهِ آخر قد لا يكون حسناً الا من حيث يُقصَد به آخر كما ان الشراب المرّ حسنٌ من حيث يفيد الصحة فقط ومن ثمه لم يكن حسن الصحة وحسن الشراب غيرين بل واحداً بعينه وقد يكون حسناً لذاتهِ بقطع النظر عن نسبته الى شيء آخر حسن كما ان الدواء اللذيذ حسنٌ من حيث هو لذيذ بقطع النظر عن كونه مفيداً للصحة وعليهِ فمتى كان الفعل الظاهر حسناً او قبيحاً من نسبته الى الغاية فقط كان الحسن والقبح واحداً بعينهِ في فعل الارادة الذي يتوجه بنفسهِ الى الغاية وفي الفعل الظاهر الذي انما يتوجه الى الغاية بواسطة فعل الارادة ومتى كان الفعل حسناً او قبيحاً لذاتهِ اي بحسب موضوعهِ او ظروفهِ كان حسنه غيراً وحسن الارادة المستفاد من الغاية غيراً غير ان حسن الغاية من جهة الارادة يؤثر في الفعل الظاهر وحسن الموضوع والظروف يؤثر في فعل الارادة كما مر في ف١

اذاً اجيب على الاول بان قضية تلك الحجة ان الفعل الباطن والفعل الظاهر متغايران في جنس الطبيعة الا ان تغايرهما من هذه الجهة لا يمنع ان ينشأ عنهما واحد في جنس الأدب كما مر في مب ١٧ف٤

وعلى الثاني بان الفضائل الخلقية تتوجه الى افعال الفضائل التي هي بمنزلة غاياتٍ للفضائل والحكمة التي هي فضيلة عقلية تتوجه الى ما الى الغاية كما في الخلقيات لـ٦ب١٢ ولهذا كان لابدَّ من التغاير بين الفضائل ٠ واما العقل المستقيم فليس يستفيد من غاية الفضائل حسناً مغايراً لحسن الفضيلة من حيث ان جميع

الفضائل تشترك في حسن العقل

وعلى الثالث بانه متى انبعث شيء عن شيء الى آخر انبعاثه عن علة فاعلة متواطئة كان متغايرًا فيهما كما انه اذا سخن الحارّ كانت حرارة المسخِّن وحرارة المتسخِّن متغايرين بالعدد وان كانتا واحدًا بالنوع واما متى انبعث شيء عن شيء الى آخر بوجه التشكيك او المناسبة كان واحدًا فيهما بالعدد كانبعاث الصحة عن الحيوان الى الدواء والبول فان صحة الدواء والبول ليست مغايرة لصحة الحيوان التي يؤثر فيها الدواء ويدل عليها البول وعلى هذا النحو ينبعث حسن الفعل الظاهر عن حسن الارادة وبالعكس بحسب نسبة احدهما الى الآخر

الفصلُ الرّابعُ

في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئا من الحسن او القبح

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الظاهر لا يزيد في حسن الفعل الباطن او قبحه فقد قال فم الذهب في خط ١٩ على انجيل متى « الارادة هي التي تُثاب على الخير او تُعاقَب على الشر» والاعمال دلائل الارادة · فاذًا ليس يسأل الله عن الاعمال لاجل نفسه فيعلم كيف يحكم بل لاجل غيره فيعلم الجميع انه عادلٌ · والخير او الشر يجب ان يُعتبَر بحسب حكم الله اكثر من اعتباره بحسب حكم الناس فاذًا ليس يزيد الفعل الظاهر شيئًا على حسن الفعل الباطن او قبحه

٢ وايضًا ان للفعل الباطن والظاهر حسنًا واحدًا بعينه كما مر في الفصل الآنف · والزيادة تحصل بضم شيء الى آخر · فاذًا ليس يزيد الفعل الظاهر في حسن الفعل الباطن او قبحه

٣ وايضًا ان حسن الخليقة كله لا يزيد شيئًا على الحسن الالهي لانبعاثه كله عن الحسن الالهي · وحسن الفعل الظاهر ينبعث احيانًا كله عن حسن الفعل الباطن واحيانًا يحصل العكس كما مر في الفصل السابق · فاذًا ليس يزيد احدهما في

بحسن الآخر او قبحه

لكن يعارض ذلك ان كل فاعل يقصد تحصيل الخير واجتناب الشر فلو كان لا يزاد بالفعل الخارج شيء من الحسن او القبح لكان اتيان ذي الارادة الصالحة او الطالحة الفعل الحسن او تركه الفعل القبيح عبثاً وهذا باطل

والجواب ان يقال اذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيده من حسن الغاية فالفعل الظاهر لا يزيد شيئاً على الحسن ما لم يعرض ان تصير الارادة في نفسها اصلح في الافعال الحسنة او اطلح في الافعال القبيحة وهذا يمكن حدوثه على ثلاثة انحاء في ما يظهر اولاً بحسب العدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح او طالح لكنه لم يفعل حينئذ ثم اراد بعد ذلك وفعل لتضاعف فعل الارادة فتضاعف الحسن او القبح ايضاً . وثانياً بحسب المدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح او طالح لكنه لم يفعله لمانع ما واراد آخر ذلك فلم تزل به حركة الارادة حتى انجز فعله كان من الواضح ان ارادة هذا اكثر استمراراً في الخير او الشر فتكون بذلك اطلح او اصلح . وثالثاً بحسب الشدة فان من الافعال الخارجة ما من شأنه ان يقوي الارادة او يضعفها من حيث هو مستلذ او مستكره ومعلوم ان الارادة كلما كان ميلها الى الخير او الشر اشد كانت اصلح او اطلح . واما اذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيده من الموضوع والظروف المقتضاة فنسبته الى الارادة نسبة المنتهى والغاية و بهذا الاعتبار يزيد الارادة صلاحاً او طلاحاً لان كمال كل ميل او حركة انما هو بادراك الغاية او ببلوغ المنتهى وعلى هذا فالارادة ليست كاملة ما لم تفعل عند القدرة على الفعل اما اذا تعذر عليها الفعل ولم تزل كاملة باستعدادها للفعل عند القدرة عليه فيكون عدم ما يحصل عن الفعل الظاهر من الكمال غير ارادي مطلقاً وكما لا يستحق غير الارادي ثواباً او عقاباً في فعل الخير او الشر كذلك لا يرفع شيئاً من الثواب او

العقاب اذا فعل الانسان خيرًا او شرًّا عن غير ارادةٍ بالاطلاق

اذًا اجيب على الاول بان كلام فم الذهب على الارادة متى كانت مشكّلة بالفعل ومتى لم يُترَك الفعل الالعدم القدرة عليهِ

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يتمشى على حسن الفعل الظاهر المستفاد من حسن الغاية · وحسن الفعل الظاهر المستفاد من الموضوع والظروف مغايرٌ لصلاح الارادة المستفاد من الغاية وليس مغايرًا لصلاحها المستفاد من الفعل المراد بل نسبته اليه نسبة العلة كما تقدم في ف ١

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الخامسُ

في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئًا من الحسن او القبح

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه او قبحه فان للمعلول وجودًا سابقًا بالقوة في العلة · والعواقب تترتب على الافعال ترتب المعلولات على العلل · فهي اذن سابقة الوجود بالقوة في الافعال وكل شيء يُعتبَر صالحًا او طالحًا بحسب قوته لان القوة التي هي الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحًا كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ · فاذًا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد شيئًا على حسنه او قبحه

٢ وايضًا ان الحسنات التي يفعلها السامعون معلولات مترتبة على وعظ العالِم · وهذه الحسنات تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب كما هو ظاهرٌ من قول الرسول في فيل ٤ : ١ « يا اخوتي الاحباء الذين اليهم فرط اشتياقي وهم سروري واكليلي » فاذًا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد شيئًا على حسنه او قبحه

٣ وايضًا ليس يزداد العقاب الا بازدياد الذنب وعليه قوله في تث ٢٥ : ٢ « وتكون جَلَداته على قدر ذنبه » وعواقب الفعل تزيد في عقاب الفاعل فني

خر ٢١ : ٢٩ «ان كان ثوراً نطاحاً من امس فما قبل فأُشهِدَ على صاحبه ولم يضبطه وقتل رجلاً او امراة فليُرجَم الثور وصاحبه ايضاً يُقتَل» واذا لم يقتل الثور انساناً ولو لم يُضبَط فلا يُقتَل صاحبه · فاذاً ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه او قبحه

٤ وايضاً لو فعلَ انسانٌ ما يسبب الموتَ كالضرب او اصدار الحكم فلم يحصل الموت لم يحصل عجزٌ · ولو حصل الموت لحصل العجز · فاذاً ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه او قبحه

لكن يعارض ذلك ان ما يترتب على الفعل من العواقب لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً ولا القبيح حسناً كما انه لو تصدق انسانٌ على فقير فاستعمل الفقير الصدقة في سبيل الخطيئة لم يفقد المتصدق شيئاً · وكذا لو صبر انسانٌ على اهانةٍ أُلحقت بهِ لم يكن في صبره عذرٌ لمن اهانه · فاذاً ما يترتب على الفعل من العواقب لا يزيد في حسنه او قبحه

والجواب ان يقال ان ما يترتب على فعلٍ من العواقب لا يخلو ان يكون مقصوداً او لا فان كان مقصوداً فلا شبهة في كونه يزيد الفعل حسناً او قبحاً لان من يعلم انه قد يترتب على فعله شرورٌ كثيرة ولا يعدل مع ذلك عنه يظهر ان ارادته اكثر طلاحاً · وان لم يكن ذلك مقصوداً فاما ان يترتب على ذلك الفعل بالذات وفي الغالب او بالعرض وفي النادر فان كان الاول زاد في حسن الفعل او قبحه اذ لا يخفى ان الفعل الاحسن في جنسه ما من شأنه ان يترتب عليهِ خيرات اكثر والفعل الاقبح ما من شانهِ ان يترتب عليهِ شرورٌ اكثر وان كان الثاني لم يزد في حسن الفعل او قبحه اذ ليس يُحكَم على شيء باعتبار ما بالعرض بل باعتبار ما بالذات فقط

اذاً اجيب على الاول بان قوة العلة تُعتبَر من المعلولات بالذات لا من المعلولات

بالعرض

وعلى الثاني بان الحسنات التي يفعلها السامعون بترتب على وعظ العالم ترتب المعلولات بالذات ولذلك تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب ولاسيما متى كانت مقصودة منه

وعلى الثالث بان تلك العاقبة التي لاجلها فُرِضت معاقبة الفاعل مترتبة بالذات على تلك العلة وتُعتَبر هنا مقصودةً ايضاً ولذلك تستوجب العقاب

وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان العجز يترتب على الذنب لكنه لا يترتب على الذنب بل على الواقع لما يُعلِّق عليه من حرمان سرٍ بنحوٍ من الانحاء

ألفصلُ السادسُ

في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان يكون حسناً وقبيحاً

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الفعل الواحد يجوز ان يكون حسناً وقبيحاً فان الحركة المتصلة واحدة كما في الطبيعيات ك ٥ م ٣٩ و ٤٠ والحركة المتصلة الواحدة يجوز ان تكون حسنة وقبيحة كما لو واظب انسان على الحضور الى الكنيسة فقصد بذلك اولاً المجد الباطل ثم قصد به عبادة الله · فاذاً يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

٢ وايضاً ان الفعل والانفعال فعلٌ واحدٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و ٢١ · ويجوز ان يكون الانفعال حسناً كانفعال المسيح والفعل قبيحاً كفعل اليهود · فاذاً يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

٣ وايضاً لما كان العبد بمنزلة آلةٍ لسيده كان فعلهُ نفس فعل سيده كما ان فعل الآلة هو فعل الصانع · وقد يعرض ان يصدر فعل العبد بارادة صالحة من جهة السيد فيكون حسناً و بارادةٍ طالحة من جهة العبد فيكون قبيحاً · فاذاً يجوز ان يكون

فعل واحدٌ بعينه حسناً وقبيحاً

لكن يعارض ذلك انه يمتنع اجتماع الضدين في واحدٍ بعينه · والحسن والقبيح ضدان · فاذاً يمتنع ان يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

والجواب ان يقال ليس يمتنع ان يكون شيء واحداً باعتباره في جنسٍ ومتكثراً باعتباره في جنس آخر كما ان السطح المتصل واحدٌ باعتباره في جنس الكمية ومتكثرٌ باعتباره في جنس اللون اذا كان بعضه ابيض وبعضه اسود · وعلى هذا لا يمتنع ان يكون فعلٌ واحداً باعتباره في جنس الطبيعة وغير واحدٍ باعتباره في جنس الادب كما لا يمتنع العكس ايضاً على ما مر في ف ٣ فالمشي المتصل فعلٌ واحد في جنس الطبيعة لكن يجوز ان يكون افعالاً متكثرة في جنس الأدب اذا تغيرت ارادة الماشي التي هي مبدأ الافعال الادبية فاذا اعتُبِرَ الفعل واحداً في جنس الأدب امتنع ان يكون حسناً وقبيحاً بالحسن والقبح الادبي واذا كان واحداً بوحدة الطبيعة لا بوحدة الادب جاز ان يكون حسناً وقبيحاً

اذاً اجيب على الاول بان تلك الحركة المتصلة الصادرة عن قصد مختلف وان كانت واحدة بوحدة الطبيعة ليست واحدةً بوحدة الادب

وعلى الثاني بان الفعل والانفعال يرجعان الى فعل الادب من حيث هما اراديان ولذلك كانا فعلين ادبيين من حيث هما اراديان بارادة مختلفة ويجوز ان يكون احدهما حسناً من جهة والآخر قبيحاً من جهة أُخرى

وعلى الثالث بان فعل العبد ليس فعل السيد من حيث يصدر بارادة العبد بل من حيث يصدر بامر السيد وبهذا الاعتبار لا تجعله ارادة العبد الطالحة قبيحاً

البحثُ الحادي والعشرون

في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن والقبح
وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن او القبح والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صوابًا او خطأ — ٢ هل يترتب على ذلك كونه ممدوحاً او مذموماً —٣ هل يترتب على ذلك استحقاق فاعله الثواب او العقاب —٤ هل يترتب على ذلك استحقاق فاعله الثواب او العقاب عند الله

الفصلُ الأولُ

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صوابًا او خطأ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفعل الانساني ليس يترتب على حسنه او قبحه كونه صوابًا او خطأ لان الخطأ مَسْخٌ في الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٢ والمسخ ليس فعلاً بل شيئًا متكونًا على خلاف ترتيب الطبيعة. وما يحصل بالصناعة والعقل يحاكي ما يحصل بالطبع كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره فاذًا ليس الفعل خطأً من طريق كونه خارجاً عن الترتيب المقتضى وقبيحاً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الخطأ يحصل في الطبيعة والصناعة متى لم تحصل الغاية المقصودة من الطبيعة او الصناعة. واخص ما يقوم حسن الفعل الانساني او قبحه بقصد الغاية وادراكها. فيظهر اذن ان قبح الفعل لا يترتب عليه الخطأ

٣ وايضاً لو ترتب الخطا على قبح الفعل لوُجِدَ الخطأ حيثما وجد القبح وهذا باطلٌ فان العقاب قبيحٌ وليس خطأً. فاذًا ليس يلزم عن كون فعلٍ قبيحاً كونه خطأً

لكن يعارض ذلك ان حسن الفعل الانساني يتوقف بالاصالة على الشريعة الازلية كما مر في مب ١٩ ف ٤ فيلزم من ذلك ان قبحه يقوم بمخالفة الشريعة الازلية · والخطأ قائم بهذه المخالفة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطأ قولٌ او فعلٌ او اشتهاءٌ منافٍ للشريعة الازلية » · فاذاً الفعل الانساني من طريق كونه قبيحاً يُعتبر خطأً

والجواب ان يقال ان القبيح اعمُّ من الخطأ كما ان الحسن اعمُّ من الصواب لان القبح قائمٌ بعدم الحسن مطلقاً والخطأ قائمٌ حقيقةً بالفعل الذي يُفعل لغاية وليس له النسبة المقتضاة الى تلك الغاية · وللنسبة المقتضاة الى الغاية قانونٌ تجري عليهِ وهو في ما يُفعَل بالطبع قوة الطبيعة التي تميل بالفاعل الى غايةٍ مخصوصة فمتى صدر الفعل عن القوة الطبيعية بحسب الميل الطبيعي الى الغاية كان الفعل جارياً على وجه الصواب لعدم خروج الوسط عن الطرفين اي لعدم خروج الفعل عن نسبة المبدإ الفاعل الى الغاية ومتى جار الفعل عن هذا الوجه من الصواب حصل الخطأ · واما في ما يُفعَل بالارادة فالقانون القريب هو العقل الانساني والقانون الاعلى هو الشريعة الازلية · فاذاً كلما صدر فعل الانسان الى الغاية بحسب ترتيب العقل والشريعة الازلية كان صواباً ومتى عدل عن هذا الوجه من الصواب قيل له خطأ · وواضحٌ مما تقدم في مب ١٩ ف٣ و٤ ان كل فعلٍ ارادي بقبح بمخالفته ترتيب العقل والشريعة الازلية وكل فعلٍ حسن يوافق العقل والشريعة الازلية ومن ذلك يلزم ان الفعل الانساني من طريق كونه حسناً او قبيحاً يُعتبر صواباً او خطأً

اذاً اجيب على الاول ان المسخ يقال له خطأ من حيث يصدر عن الخطاء الحاصل في فعل الطبيعة

وعلى الثاني بان الغاية غايتان قصوى وقريبة فالطبيعة تخطىء بعدم توجه فعلها

الى الغاية القصوى التي هي كمال المتكون لا بعدم توجهه الى كل غاية قريبة فهي تفعل شيئاً بتكوينها وكذلك الارادة انما تخطئ بعدم توجه فعلها الى الغاية القصوى المقصودة اذ ليس فعلٌ قبيحٌ من افعال الارادة يتوجه الى السعادة التي هي الغاية القصوى ولو توجه فعلها الى غايةٍ ما قريبةٍ تقصدها الارادة وتدركها وعليهِ فلما كان قصد هذه الغاية ايضاً متوجهاً الى الغاية القصوى جاز ان يعتبر فيه حقيقة الصواب والخطأ

وعلى الثالث بان كل شيء يتوجه الى الغاية بفعلهِ ولذلك كانت حقيقة الخطأ القائمة بعدم التوجه الى الغاية قائمةً حقيقةً بالفعل واما العقاب فيتعلق بالشخص المخطئ كما اسلفناه في ق١ مب ٤٨ ف٥ و٦ .

الفصلُ الثاني

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً فان الخطأ يعرض في ما يُفعَل بالطبع كما في الطبيعات ك٢ م ٨٢ . والامور الطبيعية ليست ممدوحة ولا مذمومة كما في الخلقيات ك٣ ب ٥ . فاذاً ليس يترتب على كون الفعل الانساني قبيحاً او خطأً كونه مذموماً وهكذا لا يترتب على كونه حسناً كونه ممدوحاً

٢ وايضاً كما يعرض الخطأ في الافعال الخلقية يعرض ايضاً في افعال الصناعة فيخطئ الناحي باخلاله في الكتابة والطبيب بوصفه شراباً ضاراً كما في الطبيعيات ك٢ م ٨٢ . وليس يُذَمُّ الصانع على عمله عملاً قبيحاً لان من مُقتضَى صناعته اقتداره على العمل الحسن والعمل القبيح متى اراد . فيظهر اذن ان الفعل الادبي ايضاً لا يترتب على قبحهِ كونه مذموماً

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٣٢ « القبح ضعفٌ وعجزٌ »

والضعف او العجز اما يرفع الذنب او يخففه · فاذاً ليس الفعل الانساني مذموماً من حيث هو قبيح

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك١ ب١٢ «الممدوحات افعال الفضائل والمذمومات الافعال المضادة لها» · والافعال الحسنة هي افعال الفضائل لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات ك٢ ب٦ فتكون الافعال القبيحة هي الافعال المضادة لها · فاذاً الفعل الانساني يترتب على حسنه او قبحه كونه محموداً او مذموماً

والجواب ان يقال كما ان القبيح اعمُّ من الخطإ كذلك الخطأ اعمُّ من الذنب اذ انما يتصف فعلٌ بالذم او بالمدح من حيث تُلقَى تبعته على فاعله اذ ليس المدح او الذم سوى اسناد حسن الفعل او قبحه الى فاعله وانما تُلقَى تبعة الفعل على الفاعل متى كان في قدرته بحيث يكون رب فعله وهذا حاصلٌ لجميع الافعال الارادية لان الانسان انما هو رب فعله بالارادة كما يتضح مما مرَّ في مب١ ف١ و٢ · فاذاً انما يترتب المدح او الذم على الحسن او القبح في الافعال الارادية لاتحاد القبيح والخطإ والذنب فيها

اذاً اجيب على الاول بان الافعال الطبيعية ليست في قدرة الفاعل الطبيعي لكون الطبيعة محدودة الى واحدٍ فلا يقع فيها ذنب وان وقع فيها خطأ

وعلى الثاني بان العقل ليس شأنه في الصناعيات كشأنه في الخلقيات فهو يتوجه في الصناعيات الى غايةٍ جزئية وهذا امرٌ حادث بالعقل واما في الادبيات فيتوجه الى غاية كلية متعلقة بالحيوة الانسانية بامرها والغاية الجزئية تتوجه الى الغاية الكلية ولما كان الخطأ يحصل بعدم التوجه الى الغاية كما مرَّ في ف١ كان حصوله في فعل الصناعة على نحوين احدهما بعدم التوجه الى الغاية الجزئية المقصودة من الصانع وهذا الخطأ خاصٌ بالصناعة كما اذا قصد الصانع ان يعمل

عملاً حسناً فعمل عملاً قبيحاً او ان يعمل عملاً قبيحاً فعمل عملاً حسناً والثاني بعدم التوجه الى الغاية الكلية المتعلقة بالحيوة الانسانية كما اذا قصد الصانع ان يعمل عملاً قبيحاً وعمله ليخدع بهِ الغير وهذا الخطأ ليس خاصاً بالصانع من حيث هو صانعٌ بل من حيث هو انسان. فالخطأ الاول يُذمُّ عليه الصانع من حيث هو صانع والخطأ الثاني يُذَم عليه الانسان من حيث هو انسان. واما في الادبيات التي يُعتَبر فيها توجه العقل الى تلك الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الانسانية فيُعتَبر فيها الخطأ والقبح دائماً بحسب عدم توجه العقل الى تلك الغاية الكلية ولذلك كان الانسان يُذَمُّ على هذا الخطأ من حيث هو انسانٌ ومن حيث هو ادبيٌّ ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ « المخطيء في الصناعة بارادته افضل واما المخطيء في الحكمة فاحط مقاماً» وكذا يقال في سائر الفضائل الادبية التي تديرها الحكمة

وعلى الثالث بان الضعف الحاصل في الشرور الارادية خاضعٌ لقدرة الانسان ولذلك لا يرفع الذنب ولا يخففه

ألفصلُ الثالثُ

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب لان الاستحقاق يُعقَل بالقياس الى الجزاء الذي انما محله في ما يتعلق بالغير. والافعال الانسانية الحسنة او القبيحة لا تتعلق كلها بالغير بل بعضها يتعلق بنفس الفاعل. فاذاً ليس كل فعل انساني حسنٍ او قبيحٍ يترتب عليهِ استحقاق الثواب او العقاب

٢ وايضاً ليس احد يستحق عقاباً او ثواباً من حيث يتصرف كما يشاء في ما هو ربُّه فاذا نقض الانسان مثلاً ما يملكه لا يُعاقَب عليهِ كما لو نقض ما هو ملك غيره

والانسان ربُّ افعاله . فاذًا ليس يستحق ثوابًا او عقابًا من حيث يُحسنُ او يسيءُ التصرف في فعله

٣وايضًا من احسن الى نفسهِ لا يستحق لذلك ان يُثاب من الغير وكذا يقال في من اساء الى نفسهِ . والفعل الحسن خير وكمال لفاعله والفعل القبيح شرٌّ له . فاذًا ليس يترتب على حسن فعل الانسان او قبحه استحقاقه الثواب او العقاب

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٣ : ١٠ « قولوا للصديق لك الخير لانه يأكل من ثمرة افعاله . ويل للمنافق وعليه الشرُّ فان جزاء يديهِ يؤَدَّى اليه »

والجواب ان يقال ان الاستحقاق يُعقَل بالقياس الى الجزاء الذي يقتضيه العدل وانما يُجازَى انسانٌ بالعدل من حيث يفعل ما يعود على غيره بنفعٍ او ضررٍ ولا بد من اعتبار ان كل من عاش في اجتماعٍ على نحوٍ ما فهو جزءٌ وعضوٌ للاجتماع كلهِ فاذا احسن احدٌ او اساء الى فردٍ من افراد اجتماعٍ عاد فعله هذا على الاجتماع كله كما ان ايذاء اليد يلزم منه ايذاء الانسان فاذًا من يُحسن او يسيءُ الى فردٍ آخر يحصل له بذلك استحقاق الثواب او العقاب من وجهين اي من حيث يستوجب الجزاء من ذلك الفرد الذي احسن او اساء اليه ومن حيث يستوجبه من الاجتماع كله ومن يوجه احسانه او اساءته بالذات الى الاجتماع كله فيستوجب الجزاء اولاً وبالاصالة من الاجتماع كله وثانيًا من كل جزء من اجزائه ومن احسن او اساء الى نفسهِ يستوجب ايضًا الجزاء من حيث ان فعله هذا يرجع ايضًا الى الاجتماع باعتبار كونه جزءًا له وان كان لا يستوجبه من حيث تعلق فعله هذا بالفرد الذي هو نفسه الا ان يقال انه يستوجب الجزاء من نفسه على سبيل التشبيه باعتبار ان الانسان يجب ان يعدل في حق نفسه . ومن ذلك يتضح ان الفعل الحسن او القبيح يُعتبَر فيه وجه المدح او الذم باعتبار كونه في قدرة الارادة ووجه الصواب والخطأ باعتبار نسبته الى الغاية ووجه استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الجزاء

العدل بالنسبة الى الغير

اذاً اجيب على الاول بان افعال الانسان الحسنة او القبيحة وان لم يتعلق عليها احياناً نفعٌ او ضررٌ لفرد آخر لكنه يتعلق عليها نفعٌ او ضررٌ لآخر وهو الاجتماع

وعلى الثاني بان الانسان الذي هو ربٌّ فعله يستحق الثواب او العقاب على احسانه او اساءته التصرف في فعله من حيث هو مخصوص باخر اي بالاجتماع الذي هو جزؤه كما يستحق ذلك ايضاً لو احسن او اساء في توزيع غير ذلك من اشيائه التي يجب ان ينفقها في خدمة الاجتماع

وعلى الثالث بان احسان الانسان او اساءته الى نفسه بفعله يعود على الاجتماع كما مر في جرم الفصل

الفصلُ الرابعُ

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب عند الله

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني الحسن او القبيح لا يستحق فاعله عليه ثواباً او عقاباً بالنسبة الى الله لان استحقاق الثواب او العقاب يُفهِم نسبة الى المجازاة على ما يُجلَب للغير من نفع او ضرر كما مر في الفصل الآنف والفعل الانساني الحسن او القبيح لا يلحق بالله نفعاً ولا ضرراً ففي ايوب ٣٥ : ٦ « ان انت خطئت فماذا تؤثر فيه وان برَرت فماذا تمنّ عليه » . فاذاً الفعل الانساني الحسن او القبيح لا يستحق عليه فاعله ثواباً او عقاباً عند الله

٢ وايضاً ان الآلة لا تستحق ثواباً او عقاباً عند من يستعملها لان فعلها كله يُسنَد الى مستعملها . والانسان في فعله آلةٌ للقدرة الالهيه التي هي اول محركٍ له وعليه قوله في اش ١٠ : ٥ « أ تفتخر الفأس على من يقطع بها او يتكبر المنشار على من يحركه » حيث يصرّح بتشبيه الانسان الفاعل بالآلة . فالانسان اذن بفعله الحسن او

القبيح لايستحق ثواباً او عقاباً عند الله

٣وايضاً انما يترتب على الفعل الانساني استحقاق الثواب او العقاب باعتبار نسبته الى الغير. وليس لكل فعل انساني نسبة الى الله. فاذاً ليس يترتب على جميع الافعال الانسانية الحسنة او القبيحة استحقاق الثواب او العقاب عند الله

لكن يعارض ذلك قوله في جا١٢: ١٤ «ان الله سيُحضِر للدينونة كل عملٍ خيراً كان او شراً» والمراد بالدينونة الجزاء الذي بالقياس اليهِ يُعقَل استحقاق الثواب او العقاب. فاذاً كل فعل انساني حسنٍ او قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب عند الله

والجواب ان يقال انما يترتب على فعل انسانٍ استحقاق الثواب او العقاب بحسب نسبته الى آخر باعتباره او باعتبار الاجتماع الانساني كما تقدم في الفصل السابق وبكلا الاعتبارين يترتب على افعالنا الحسنة او القبيحة استحقاق الثواب او العقاب عندالله اما باعتباره تعالى فمن حيث هو غاية الانسان القصوى ومن الواجب توجيه جميع الافعال الى الغاية القصوى كما اسلفنا في مب ١٩ ف١٠ فاذاً من يفعل الشر الذي لايمكن توجيهه الى الله فليس يرعى حرمة الله التي تستوجبها الغاية القصوى واما باعتبار الاجتماع الانساني باسره فلأن كل من يقوم بتدبير اجتماعٍ يتولى على الخصوص العناية بالخير العام وعليه فهو الذي يجازي على ما يُفعَل في الاجتماع من حسنٍ او قبيحٍ والله هو مدبر الكون كله بالعموم كما مر في ق١ مب١٠٣ ف٦ ومدبر المخلوقات الناطقة بالخصوص فيتضح اذن ان الافعال الانسانية يترتب عليها استحقاق الثواب او العقاب بالقياس اليه تعالى والا لم يكن له عنايةٌ بالافعال الانسانية

اذاً اجيب على الاول بان فعل الانسان لايمكن ان يلحق بالله ذاته نفعاً او ضرراً لكن الانسان من جهة نفسه يسلب الله شيئاً او يؤدي له شيئاً برعايته او

مخالفته الترتيب الموضوع من الله

وعلى الثاني بان الانسان يتحرك من الله كآلة له بحيث لا يزال يحرك نفسه باختياره كما يتضح مما مرّ في مب ١٠ ف ٤ فهو اذن يستحق بفعله ثواباً او عقاباً عند الله

وعلى الثالث بان الانسان لا يتوجه الى الاجتماع السياسي باعتبار ذاته كلها وباعتبار كل ما يخصه فلا يلزم ان يترتب على كل فعلٍ من افعاله استحقاق الثواب او العقاب بالنسبة الى الاجتماع السياسي لكن الانسان بكليته وكل ما يقدر عليه وما يملكه متوجهٌ الى الله ولهذا كان كل فعلٍ انسانيٍ حسنٍ او قبيحٍ يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب عند الله باعتباره في نفسه

المبحث الثاني والعشرون

في محل الانفعالات النفسانية — وفيهِ ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في في الانفعالات النفسانية واولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما بالاجمال ففيها اربعة ابحاث الاول في محلها والثاني في تمايزها والثالث في نسبة بعضها الى بعض والرابع في حسنها وقبحها · اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل يوجد انفعال في النفس — ٢ هل وجوده في الجزء الشوقي اولى منه في الجزء الادراكي — ٣ هل وجوده في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي الذي هو الارادة

الفصلُ الاولُ

هل يوجد انفعال في النفس

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في النفس انفعال لان الانفعال خاصٌ بالمادة · والنفس ليست مركبة من مادة وصورة كما سلف في ق ١ مب ٧٣ ف ٥ · فاذاً ليس في النفس انفعالٌ

٢ وايضاً ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات ك٣ م١٩ وما يليه· والنفس لا تتحرك كما اثبته الفيلسوف في كتاب النفس ١م٣٦ وما يليه· فاذاً ليس في النفس انفعال

٣وايضاً ان الانفعال طريق الى الفساد لان كل انفعالٍ مفرطٍ يُفقِد الجوهر شيئاً كما في كتاب الجَدَل ٦ب٢ ·والنفس غير فاسدة· فاذاً ليس فيها انفعال

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٧:٥« حين كنا في الجسد كانت اهواء الخطايا التي بالناموس تعمل في اعضائنا» والخطايا توجد حقيقةً في النفس· فاذاً الاهواء التي يقال لها اهواء الخطايا وهي الانفعالات توجد ايضاً في النفس

والجواب ان يقال ان الانفعال يُطلق على ثلاثة معانٍ فيطلق اولاً بالعموم على مطلق القبول وان لم يُفقَد من القابل شيء كاستضاءة الهواء وهذا أَولى ان يقال له استكمالٌ من ان يقال لهُ انفعال ويطلق ثانياً بالخصوص على قبول شيء مع فقد آخر وهذا يحدث على نحوين احدهما ان يفقد الشيء ما لا يلائمه كما يقال لبرء جسد الحيوان انفعالٌ لقبوله الصحة وفقده المرض والثاني بعكس ذلك كما يقال لاعتلال جسد الحيوان انفعالٌ لقبوله المرض وفقده الصحة وهذا اخص انواع الانفعال اذ انما ينفعل شيء من حيث يُنجذب الى الفاعل ولا يخفى ان ما يفارق ما يلائمه اشد انجذاباً الى الفاعل ويشبه ذلك قولهُ في كتاب الكون والفساد ١م١٨ متى تكوَّن الاشرف من الاخس فهناك كونٌ مطلقاً وفسادٌ من وجهٍ وبعكس ذلك متى تكوَّن الاخسُّ من الاشرف· وعلى هذه الانحاء الثلاثة يحدث الانفعال في النفس فباعتبار القبول فقط يقال ان الشعور والتعقل انفعالٌ واما الانفعال مع فقدٍ فانما يحصل بالتغير الجسماني ولذلك لا يجوز اتصاف النفس بالانفعال الحقيقي الا بالعرض اي من حيث ينفعل المركب الا انه متى كان التغير الجسماني الى الاقبح كان أَولى بحقيقة الانفعال منه متى كان الى الاحسن

وعلى هذا فالحزن اولى بحقيقة الانفعال من الفرح

اذاً اجيب على الاول بان الانفعال انما يكون خاصاً بالمادة متى كان مع فقد وتغير وحينئذٍ لا يحصل الا في المركبات من مادة وصورة واما الانفعال بمعنى القبول فقط فليس خاصاً بالمادة بل يجوز ان يحصل في كل موجودٍ بالقوة . والنفس وان لم تكن مركبةً من مادةٍ وصورةٍ الا ان فيها شيئاً من الوجود بالقوة تتصف بحسبهِ بالقبول والانفعال كما يقال للتعقل انفعالٌ على ما في كتاب النفس ٣ م ٢

وعلى الثاني بان الانفعال والتحرك وان لم تتصف بهما النفس بالذات الا انها تتصف بهما بالعرض كما في كتاب النفس ١ م ٣٦

وعلى الثالث بان ذلك الدليل انما يتجه على الانفعال الحاصل مع تغيُّرٍ الى الاقبح وهذا النوع من الانفعال لا يجوز ان تتصف بهِ النفس الا بالعرض وانما يتصف بهِ بالذات المركب القابل الفساد

ألفصلُ الثاني

في ان وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو اولى من وجوده في الجزء الادراكي

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان وجود الانفعال في الجزء الادراكي من النفس أولى من وجودهِ في الجزء الشوقي لان ما كان الاول في جنس يظهر انه اعظم مندرجات ذلك الجنس وعلةٌ لما سواه كما في الالهيات ك ٢ م ٤ . والانفعال يحصل في الجزء الادراكي قبل حصوله في الجزء الشوقي اذ ليس ينفعل الجزء الشوقي الا بعد انفعال الجزء الادراكي . فالانفعال اذن في الجزء الادراكي اولى منه في الجزء الشوقي

٢ وايضاً ما كان اعظم فاعليةً فيظهر انه اقل انفعالاً اذ الفعل مقابلٌ للانفعال والجزء الشوقي اعظم فاعلية من الجزء الادراكي . فيظهر اذن ان الجزء الادراكي اعظم انفعالاً

٣وايضاً كما ان الشوق الحسي قوة في آلة جسمانية كذلك القوة المدركة الحسية ايضاً • وانفعال النفس يحصل حقيقةً بالتأثر الجسماني • فاذاً ليس الانفعال في الجزء الشوقي الحسي اولى منه في الجزء الادراكي الحسي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٢ ان « حركات النفس التي يعبر عنها اليونان بلفظ باثي واصحابنا كشيشرون بالاضطرابات يسميها بعض عواطف وبعض انفعالات كما هو اصرح في اليونانية » ومن ذلك يتضح ان الانفعالات النفسانية هي نفس العواطف • ولا اشتباه في ان العواطف ترجع الى الجزء الشوقي لا الى الجزء الادراكي • فاذاً وجود الانفعالات في الجزء الشوقي اولى منه في الجزء الادراكي

والجواب ان يقال ان اسم الانفعال يدل على انجذاب المنفعل الى جهة الفاعل كما مر في الفصل السابق والنفس اشد انجذاباً الى الشيء الخارج بالقوة الشوقية منها بالقوة المدركة لان النفس تتوجه بالقوة الشوقية الى الاشياء الخارجة بحسب وجودها العيني ومن ثم قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ ان الخير والشر اللذين هما موضوع القوة الشوقية حاصلان في الخارج • واما القوة المدركة فلا تتوجه الى الخارج بحسب وجوده العيني لكنها تدركه بحسب وجوده الذهني الذي يحصل عندها او تقبله بحسب حالها ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الصدق والكذب الراجعين الى الادراك ليسا في الخارج بل في الذهن وبذلك يتضح ان وجود حقيقة الانفعال في الجزء الشوقي اولى من وجودها في الجزء الادراكي

اذاً اجيب على الاول بان الاشتداد يحصل في ما يرجع الى الكمال بعكس حصوله في ما يرجع الى النقصان فهو يُعتَبر في ما يرجع الى الكمال بحسب القرب الى المبدإ الاول الواحد وكلما كان شيء اقرب اليه كان اشدّ كما ان اشتداد

المضيء يعتبر بالقرب الى ما هو الغاية في الاضاءة وكلما كان شيء اقرب اليه كان اضوأ • واما في ما يرجع الى النقصان فلا يعتبر الاشتداد بحسب القرب الى الاعلى بل بحسب البعد عن الكامل اذ بذلك تقوم حقيقة العدم والنقصان ولذلك كلما ازداد بعد الشيء عن الاول قلّ اشتداده وهذا نجد دائمًا ان النقصان يكون في اول الامر يسيرًا ثم يكثر تدريجًا والانفعال من قبيل النقصان اذ انما ينفعل شيء بحسب كونه بالقوة وعلى هذا فالاشياء القريبة من الكامل الاول الذي هو الله يوجد فيها قليلٌ من حقيقة القوة والنقص ثم يزداد ذلك في ماسواها وعلى هذا القياس ايضًا يوجد في القوة النفسانية الاولى وهي المدركة من حقيقة الانفعال اقل مما في سواها

وعلى الثاني بان القوة الشوقية انما يقال انها اعظم فاعلية لانها اعظم مبدئية للفعل الظاهر وهذا حاصلٌ لها من حيث يحصل لها كونها اعظم انفعالاً اي من تعلقها بالشيء الخارج باعتبار وجوده العيني اذ انما نتوصل الى ادراك الاشياء الخارجة بالفعل الظاهر

وعلى الثالث بان آلة النفس تتأثر على نحوين من التأثر كما مرّ في ق ١ مب ٧٨ ف ٣ احدهما التأثر الروحاني وهو ما به يحصل في الآلة معنى الشيء الخارجي وهذا يحدث بالذات في فعل القوة الحسية المدركة كما تتأثر العين من المرئي لا بان تتلون بل بان يحصل فيها معنى اللون والثاني التأثر الطبيعي وهو ما به تتغير الآلة في حالتها الطبيعية كانتقالها الى حال البرودة او الحرارة او نحو ذلك وهذا يحدث بالعرض في فعل القوة الحسية المدركة كما اذا اصاب العين كلالٌ من التحديق او جهرٌ من قوة المرئي واما في فعل الشوق الحسي فيحدث بالذات ولذلك يؤخذ في تعريف حركات الجزء الشوقي من جهة المادة ما يدلّ على تأثر طبيعي في الآلة كما يقال في تعريف الغضب انه فوران الدم حول القلب • ومن ذلك يتضح ان

وجود حقيقة الانفعال في فعل القوة الحسية الشوقية اولى منه في فعل القوة الحسية المدركة وان كانت كلتاهما فعل آلة جسمانية

الفصلُ الثالثُ

في ان وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو اولى منه في الشوق العقلي الذي يقال له ارادة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : ليس وجود الانفعال في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ مقا ٤ ان « ايروثاوس تثقف بوحيٍ الهي اعلى لا بتعلمه الالهيات فقط بل بانفعاله بها ايضاً » والانفعال بالالهيات يمتنع حصوله بالشوق الحسي الذي موضوعه الخير المحسوس . فاذاً حصول الانفعال في الشوق العقلي كحصوله في الشوق الحسي

٢ وايضاً كلما كان الفاعل اقوى كان الانفعال اشدّ . وموضوع الشوق العقلي وهو الخير الكلي فاعل اقوى من موضوع الشوق الحسي وهو الخير الجزئي . فاذاً حصول حقيقة الانفعال في الشوق العقلي اولى منه في الشوق الحسي

٣ وايضاً ان اللذة والمحبة يقال لهما انفعالان . وهما تحصلان في الشوق العقلي وليس في الشوق الحسي فقط والاّ لم يوصف بهما الله والملائكة في الكتاب . فاذاً ليس وجود الانفعالات في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ في رسمه الانفعالات النفسانية « الانفعال حركة في القوة الشوقية الحسية حاصلة بتخيل خيرٍ او شرٍ او هو حركة في النفس الغير الناطقة حاصلةٌ بتوهم خيرٍ وشرٍ »

والجواب ان يقال ان الانفعال يحصل حقيقةً حيث يحصل التأثر الجسماني وهذا يحصل في افعال الشوق الحسي وليس يحصل فيها الروحاني منه فقط كما في الادراك الحسي بل الطبيعي ايضاً كما مر في الفصلين السابقين واما في فعل الشوق العقلي

فليس يشترط لهُ تأثر جسماني لان الشوق العقلي ليس قوةً لآلةٍ وبذلك يتضح ان حقيقة الانفعال اخص وجوداً في فعل الشوق الحسي منها في فعل الشوق العقلي كما هو ظاهرٌ ايضاً من تعريفي الدمشقي الموردين في المعارضة

اذاً اجيب على الاول بان المراد بالانفعال بالالهيات هناك الكلف بها والاتصال بها بالمحبة وهذا ايضاً يحصل بدون تأثر جسماني

وعلى الثاني بان شدة الانفعال لا تتوقف على قوة الفاعل فقط بل على استعداد المنفعل للانفعال ايضاً لان ما كان قويَّ الاستعداد للانفعال ينفعل كثيراً حتى من الفواعل الضعيفة · فاذاً وان كان موضوع الشوق العقلي اعظم فاعليةً من موضوع الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي اشد انفعالاً

وعلى الثالث بان المحبة واللذة ونحوهما متى اتصف بها الله او الملائكة او الناس باعتبار الشوق العقلي كان المراد بها مجرَّد فعل الارادة مع مشابهة المفعول دون انفعال وعليهِ قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥ «الملائكة القديسون يعاقبون بلا غضب ويساعدون دون رقة قلبٍ ومع ذلك فان اسماء هذه الانفعالات ونحوها تُستعمَل في حقهم ايضاً في اصطلاح الكلام البشري لشبهٍ في الافعال لا لضعفٍ في العواطف»

المبحث الثالث والعشرون

في تمايز الانفعالات — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الانفعالات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضبية — ٢ في ان تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر — ٣ هل يوجد انفعالٌ لا ضدٌّ له — ٤ هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة

ألفصلُ الاولُ

في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضبية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانفعالات التي في الغضبية والتي في الشهوانية ليست متغايرة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٥ ان انفعالات النفس هي ما يترتب عليها اللذة والألم · واللذة والألم حاصلان في الشهوانية فاذاً جميع الانفعالات حاصلةٌ في الشهوانية · فاذاً ليس فيها وفي الغضبية انفعالات متغايرة

٢ وايضاً قال ايرونيموس في شرح قول متى ١٣ يشبه ملكوت السماوات خميراً الخ مانصه « يجب ان نحصل في العقل على الحكمة وفي الغضبية على بغض الرذائل وفي الشهوانية على حب الفضائل » والبغض يوجد في الشهوانية كما توجد فيها المحبة التي هو ضدها كما في كتاب الجدل ٢ ب ٣ · فاذاً في الشهوانية والغضبية انفعالٌ واحدٌ بعينه

٣ وايضاً ان الانفعالات والافعال تتغاير بالنوع بحسب الموضوعات · وموضوع انفعالات الغضبية والشهوانية واحدٌ بعينه وهو الخير والشر · فاذاً ليست انفعالات الغضبية والشهوانية متغايرة

لكن يعارض ذلك ان افعال القوى المتغايرة متغايرة بالنوع كالابصار والسماع والغضبية والشهوانية قوتان ينقسم اليهما الشوق الحسي كما سلف في ق١ مب ٨١ ف٢ · فاذاً لما كانت الانفعالات هي حركات الشوق الحسي كما تقدم في المبحث السابق ف ٢ كانت الانفعالات التي في الغضبية مغايرة بالنوع للانفعالات التي في الشهوانية

والجواب ان يقال ان انفعالات الغضبية والشهوانية متغايرة بالنوع لانه لما كان للقوى المختلفة موضوعاتٌ مختلفة كما اسلفنا في ق١ مب٧٧ ف٣ كان لابد

من تعلق انفعالات القوى المختلفة بموضوعات مختلفة فتكون انفعالات القوى المختلفة متغايرة نوعاً بالأَولى لان تغاير نوع القوى يشترط له تغايرٌ في الموضوع اعظم من التغاير الذي يشترط لتغاير نوع الانفعالات او الافعال لانه كما ان تغاير الجنس في الطبيعيات يتبع تغاير قوة المادة وتغاير النوع يتبع تغاير الصورة في مادة واحدة بعينها كذلك في افعال النفس الافعال الراجعة الى قوًى متغايرة ليست متغايرة بالنوع فقط بل بالجنس ايضاً والافعال او الانفعالات المتجهة الى موضوعات خاصةٍ متغايرةٍ مندرجةٍ تحت موضوعٍ واحدٍ عامٍ لقوةٍ واحدةٍ متغايرةٌ على انها انواعٌ لذلك الجنس · فاذاً لا بد لمعرفة ايّ الانفعالات في الغضبية وايها في الشهوانية من اعتبار موضوع كلتا هاتين القوتين وقد مر في ق ١ مب ٨١ ف ٢ ان موضوع القوة الشهوانية هو مطلق الخير او الشر المحسوس باعتبار ما فيه من اللذة او الألم الا انه لما كانت النفس لابد ان تجد احياناً صعوبة او مضادة في اجتلاب شيءٍ من هذا الخير او اجتناب شيءٍ من هذا الشر من حيث يتعسر ذلك بوجهٍ من الوجوه على قدرة الحيوان كان الخير او الشر باعتبار كونه شاقاً او متعسراً موضوع الغضبية · وعلى هذا فالانفعالات المتجهة الى مطلق الخير او الشر خاصة بالشهوانية كاللذة والالم والمحبة والبغض واشباهها والانفعالات المتجهة الى الخير او الشر باعتبار كونه شاقاً لتعسر اجتلابه او اجتنابه خاصةٌ بالغضبية كالتهور والجبن والرجا ونظائرها

اذاً اجيب على الاول بانه انما أُوتيَ الحيوانات القوة الغضبية لرفع الموانع التي تمنع الشهوانية عن الوصول الى موضوعها اما لصعوبة اجتلاب الخير او لصعوبة اجتناب الشر كما مر في ق ١ مب ٨١ ف ٢ ولهذا كانت انفعالات الغضبية تنتهي الى انفعالات الشهوانية وبهذا الاعتبار ايضاً يترتب على انفعالات الغضبية اللذة والالم اللذان هما من انفعالات الشهوانية

وعلى الثاني بان ايرونيموس اسند بعض الرذائل الى الغضبية لا باعتبار نفس البغض الذي هو خاص بالشهوانية بل باعتبار ما في ذلك من الممانعة الخاصة بالغضبية

وعلى الثالث بان الخير من حيث هو لذيذ يحرك الشهوانية لكن اذا كان يعسر اجتلابه كان متضمناً من هذه الجهة ما يمانع الشهوانية فكان من الضرورة وجود قوة أُخرى تتجه الى ذلك وكذا يقال في الشر وهذه القوة هي الغضبية · ومن ذلك يتحصل ان انفعالات الشهوانية والغضبية متغايرة بالنوع

أَلفصلُ الثاني

في ان تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان تضاد انفعالات الغضبية انما يحصل بحسب تضاد الخير والشر لان انفعالات الغضبية متوجهة الى انفعالات الشهوانية كما مر في الفصل السابق · وانفعالات الشهوانية لا يحصل فيها تضادٌ الا بحسب تضاد الخير والشر كالمحبة والبغض واللذة والالم · فكذا انفعالات الغضبية ايضاً

٢ وايضاً ان الانفعالات تتغاير بتغاير الموضوعات كما تتغاير الحركات بتغاير المنتهيات · وليس يحصل تضاد في الحركات الا بحسب تضاد المنتهيات · فاذاً ليس يحصل تضاد في الانفعالات الا بحسب تضاد الموضوعات · وموضوع الشوق هو الخير او الشر · فاذاً ليس يمكن حصول تضادٍ في انفعالات قوةٍ شوقية الا بحسب تضاد الخير والشر

٣ وايضاً كل انفعال نفساني فانه يُعتبَر بحسب الميل والنفور كما قال ابن سينا والميل يصدر عن اعتبار الخير والنفور عن اعتبار الشر لانه كما ان الخير ما يشتهيه كل شيء على ما في الخلقيات ك ١ ب ١ كذلك الشر ما يهرب منه كل شيء · فاذاً لا يمكن ان يحصل في الانفعالات النفسانية تضادٌ الا باعتبار الخير والشر

لكن يعارض ذلك ان الجبن والتهور ضدان · وهما ليسا متغايرين باعتبار الخير

والشر لان كلاً منهما يُعتبر بالقياس الى بعض الشرور . فاذاً ليس كل تضادٍ في انفعالات الغضبية يحصل بحسب تضاد الخير والشر

والجواب ان يقال ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٩ وما يليهِ فيجب من ثمه اعتبار تضاد الانفعالات بحسب تضاد الحركات او التغيرات . والتضاد يحصل في التغيرات والحركات على ضربين كما في الطبيعيات ك ٥ م ٤٧ وما يليهِ احدهما بحسب الميل والنفور بالنسبة الى منتهىً واحد بعينهِ وهذا خاصٌ بالتغيرات اي الكون الذي هو تغيرٌ الى الوجود والفساد الذي هو تغيرٌ من الوجود والثاني بحسب تضاد المنتهيات وهذا خاصٌ بالحركات كمضادة التبيض الذي هو حركة من الاسود الى الابيض للتسوُّد الذي هو حركة من الابيض الى الاسود . فاذاً كذلك يحصل التضاد في الانفعالات النفسانية على ضربين احدهما بحسب تضاد الموضوعات اي الخير والشر والثاني بحسب الميل والنفور بالنسبة الى منتهىً واحدٍ بعينه ففي انفعالات الشهوانية يحصل الضرب الاول فقط اي ما كان بحسب الموضوعات وفي انفعالات الغضبية يحصل كلا الضربين وتحقيق ذلك ان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير او الشر المحسوس كما تقدم في الفصل الآنف والخير من حيث هو خير لا يجوز ان يكون منتهىً منه بل منتهى اليهِ فقط اذ ليس يهرب شيءٌ عن الخير من حيث هو خيرٌ بل كل شيءٍ يشتهيه وكذا ليس شيءٌ يشتهي الشر من حيث هو شرٌ بل كل شيءٍ يهرب عنه ولذلك ليس للشر حقيقة المنتهى الذي اليهِ بل حقيقة المُنتهى الذي منه فقط فكذا اذن كل انفعال في الشهوانية بالنسبة الى الخير فهو اليه كالمحبة والشوق واللذة وكل انفعال بالنسبة الى الشر فهو منه كالبغض والكراهية والالم فاذاً لا يجوز ان يكون في انفعالات الشهوانية تضاد بحسب الميل والنفور بالنسبة الى موضوعٍ واحدٍ بعينهِ واما موضوع الغضبية فهو الخير او الشر المحسوس لا مطلقاً بل باعتبار كونه متعسراً او

شاقاً على ما مر في الفصل السابق · والخير الشاق او المتعسر يتضمن حقيقة ما اليه من حيث هو خيرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال الرجاء وحقيقة ما منه من حيث هو شاقٌ ومتعسرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال اليأس وكذلك الشر الشاق يتضمن حقيقة ما منه من حيث هو شرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال الخوف ويتضمن ايضاً حقيقة ما اليه باعتبار كونه امراً شاقاً يجتنب به الشر وبهذا الاعتبار يتوجه اليه التهور · فاذاً يحصل في انفعالات الغضبية تضادٌ بحسب تضاد الخير والشر كالتضاد بين الرجاء والخوف وبحسب الميل والنفور بالنسبة الى منتهىً واحدٍ بعينه كالتضاد بين التهور والجبن ·

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات .

الفصل الثالث

هل يوجد انفعالٌ نفساني لا ضد له ·

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان لكل انفعالٍ نفساني ضداً اذ لا يعدو الانفعال النفساني ان يكون في الغضبية او في الشهوانية كما مر في الفصل السابق وفي كل فريقٍ من هذه الانفعالات تضادٌ بنحوٍ ما · فاذاً لكل انفعالٍ نفساني ضدٌ

٢ وايضاً كل انفعالٍ نفساني فموضوعه الخير او الشر اللذان هما موضوعان كليان للجزء الشوقي · والانفعال الذي موضوعه الخير يقابله الانفعال الذي موضوعه الشر · فاذاً لكل انفعال ضدٌ

٣ وايضاً كل انفعالٍ نفساني فهو حاصلٌ بحسب الميل او النفور كما مر في الفصل السابق · وكل ميلٍ يضاده نفورٌ وبالعكس · فاذاً لكل انفعالٍ نفساني ضدٌ

لكن يعارض ذلك ان الغضب انفعالٌ نفساني · ولم يُجعل له انفعالٌ مضادٌ · فاذاً ليس لكل انفعالٍ ضدٌ

والجواب ان يقال قد انفرد انفعال الغضب بانه لا يمكن ان يكون له ضدٌ

لا بحسب الميل والنفور ولا بحسب تضاد الخير والشر اذ انما ينشأ الغضب عن الشر المتعسر الواقع وهو متى وقع فاما ان يعنوله الشوق فلا يخرج عن حدود الألم الذي هو انفعال الشهوانية او يتحرك الى مدافعته وهذا هو الغضب وهو ليس يقدر على الهرب منه اذ انما يجعل الشر حاضراً او ماضياً وهكذا يظهر ان حركة الغضب لا يضادها انفعال بحسب تضاد الميل والنفور • وكذا ايضاً لا يضادها انفعال بحسب تضاد الخير والشر لان الشر الواقع يقابله الخير الحاصل الذي لا يتضمن حقيقة الشاق او المتعسر وليس يبقى بعد حصول الخير حركة سوى سكون الشوق فيه وهذا هو اللذة التي هي انفعال الشهوانية وعلى هذا لا يمكن ان يكون هناك حركة نفسانية مضادة لحركة الغضب لكن يقابلها انقطاع الحركة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ ان « الدعة تقابل الغضب » وهي لا تقابلها على سبيل المضادة بل على سبيل السلب او العدم

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الرّابعُ

هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يوجد في قوةٍ انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة فان الانفعالات النفسانية تتغاير بموضوعاتها • وموضوعات الانفعالات النفسانية هي الخير والشر اللذان باعتبار اختلافهما تحصل المضادة في الانفعالات • فاذاً ليس في قوةٍ واحدة انفعالات غير متضادة متغايرة بالنوع

٢ وايضاً ان التغاير بالنوع تغايرٌ بالصورة • وكل تغاير بالصورة فهو يحصل بحسب نوع المضادة كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٤ • فاذاً الانفعالات الغير المتضادة التي في قوةٍ واحدة ليست متغايرة بالنوع

٣ وايضاً لما كان كل انفعال نفساني قائماً بالميل الى الخير او بالنفور عن الشر وجب

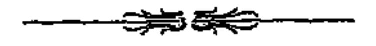
في ما يظهر ان يكون كل تغاير في الانفعالات النفسانية اما بتغاير الخير والشر او بتغاير الميل والنفور او بتفاوت هذين والنوعان الاولان من التغاير يوجبان المضادة في الانفعالات النفسانية كما مر في ف ٢ والنوع الثالث لا يوجب تغاير النوع والا لكان للانفعالات النفسانية انواع غير متناهية ، فاذاً يمتنع ان تكون انفعالات قوة نفسانية واحدة متغايرةً بالنوع وغير متضادة

لكن يعارض ذلك ان المحبة واللذة متغايرتان بالنوع وهما من انفعالات الشهوانية وليستا مع ذلك متضادتين بل بالحرى احداهما علة للاخرى . فاذاً يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع وغير متضادة

والجواب ان يقال ان الانفعالات تتغاير بتغاير الفواعل التي هي موضوعات الانفعالات النفسانية . وتغاير الفواعل يجوز اعتباره على نحوين احدهما في نوع الفواعل او طبيعتها كتغاير النار والماء والثاني في القوة الفاعلة . وتغاير الفاعل او المحرك في قوة التحريك يجوز ان يُعتبر في الانفعالات النفسانية بحسب الشبه بالفواعل الطبيعية فان كل محرك يجذب اليه المنفعل او يدفعه عنه على نحو ما فيجذبه اياه اليه يفعل فيه ثلاثة امور فهو اولاً يفيده ميلاً اليه او استعداداً للميل اليه كما ان الجسم الخفيف المتصعد يفيد الجسم المتولد خفةً يحصل له بها ميلٌ او استعدادٌ للتصعد وثانياً اذا كان الجسم المتولد خارجاً عن حيزه يفيده التحرك الى حيزه وثالثاً يفيده السكون متى وصل الى حيزه اذ بنفس الآلة التي بها يتحرك شيءٌ الى الحيز يسكن فيه . وهذا الحكم جارٍ ايضاً في علة الدفع . وللخير في حركات الجزء الشوقي مايشبه القوة الجاذبة وللشر مايشبه القوة الدافعة فالخير اذن اولاً يُحدِث في القوة الشوقية ميلاً او استعداداً او نسبة طبيعية الى الخير وهذا يرجع الى انفعال المحبة التي يحاذيها على سبيل المضادة البغض من جهة الشر وثانياً اذا كان الخير لمّا يحصل يفيد الحركة الى ادراك الخير المحبوب وهذا يرجع الى انفعال الشوق او الشهوة ويقابله

من جهة الشر الهرب او الكراهية وثالثاً اذا كان الخير قد حصل يفيد سكون الشوق في الخير الحاصل وهذا يرجع الى اللذة التي يقابلها الالم من جهة الشر . اما انفعالات الغضبية فلا بد فيها من سابقة استعداد او ميل اي طلب الخير او الهرب من الشر بالشهوانية التي تتجه الى مطلق الخير او الشر . و باعتبار الخير الغير الحاصل بعدُ يحصل الرجاء واليأس و باعتبار الشر الغير الواقع بعدُ يحصل الجبن والتهور . واما باعتبار الخير الحاصل فليس في الغضبية انفعال لخلوه حينئذٍ عن حقيقة الشاق كما مر في الفصل السابق واما الشر الواقع فيلحقه انفعال الغضب ومن ذلك كله يتضح ان في الشهوانية ثلاثة اضرب من الانفعال اي المحبة والبغض والشوق والكراهية واللذة والالم وان في الغضبية ثلاثة اضرب ايضاً اي الرجاء واليأس والجبن والتهور والغضب الذي لا يقابله انفعال . فاذاً جميع الانفعالات المتغايرة بالنوع احد عشر ستة في الشهوانية وخمسة في الغضبية ويندرج تحتها جميع الانفعالات النفسانية

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



المبحث الرابع والعشرون

في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها ــ وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح الادبي — ٢ هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الادبي — ٣ هل كل انفعال يزيد او يقلل حسن الفعل او قبحه — ٤ هل بعض الانفعالات حسنٌ او قبيحٌ بنوعه

الفصلُ الأولُ

في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح الادبي

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يتصف انفعالٌ نفساني بالحسن او بالقبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي خاصٌ بالانسان اذ انما يقال حقيقة آدابٌ انسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا · والانفعالات ليست خاصة بالناس بل مشتركة بينهم وبين سائر الحيوانات ايضاً · فاذاً ليس يتصف انفعال نفسانيٌ بالحسن او بالقبح الادبي .

٢ وايضاً ان صلاح الانسان وطلاحه يُعتبَر بحسب موافقته العقل او مخالفته له كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢١ · والانفعالات النفسانية ليست في العقل بل في الشوق الحسي كما مر في مب ٢٢ ف ٣ · فلا يُعتبَر اذن بحسبها صلاح الانسان او طلاحه الذي هو الحسن او القبح الادبي

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ « ليس يتعلق مدحنا وذمنا بالانفعالات » وانما يتعلق مدحنا وذمنا بالافعال الادبية الحسنة والقبيحة . فالانفعالات اذن لا تتصف بالحسن او القبح الادبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ في كلامه على الانفعالات النفسانية « ان كانت المحبة صالحة فهذه الانفعالات حسنة او كانت طالحة فهي قبيحة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الانفعالات النفسانية على نحوين اي في انفسها وباعتبار خضوعها لامر العقل والارادة فاذا اعتُبِرَت في انفسها من حيث هي حركات للشوق البهيمي فهي لا تتصف بالحسن او القبح الادبي لتوقفه على العقل كما مر في مب ١٩ ف ٣ واذا اعتُبِرَت من حيث هي خاضعة لامر العقل والارادة فهي تتصف بذلك لان الشوق الحسي اقرب الى العقل والارادة من الاعضاء

الظاهرة التي تتصف حركاتها وافعالها بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية فهي اذن اولى بان تتصف بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية والوجه في اتصافها بكونها ارادية اما تعلق امر الارادة بها او عدم منعها لها

اذاً اجيب على الاول بان هذه الانفعالات باعتبارها في انفسها مشتركة بين الناس وسائر الحيوانات واما باعتبار تعلق امر العقل بها فهي خاصة بالناس

وعلى الثاني بان القوى الشوقية السافلة ايضاً يقال لها عقلية من حيث تشترك في العقل على نحو ما كما في الخلقيات ك ١ ب ١٣

وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف ان الانفعالات لا يتعلق بها مدحنا او ذمنا باعتبارها بوجه الاطلاق ولكنه لا يمنع كونها تصير ممدوحة او مذمومة باعتبار تعلق حكم العقل بها ومن ثم قال بعد ذلك « اذ ليس يمدَح او يذَمّ من يجبن او يغضب مطلقاً بل من يجبن او يغضب باعتبارٍ ما » اي باعتبار موافقة العقل او مخالفته

الفصلُ الثَّاني

هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الادبي

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الانفعالات النفسانية قبيحةٌ بالقبح الادبي فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ وك ١٤ ب ٨ ان « بعضاً يسمون الانفعالات النفسانية امراضاً او اضطرابات نفسانية » وكل مرضٍ او اضطرابٍ نفساني فهو قبيحٌ بالقبح الادبي . فاذاً كل انفعال نفساني قبيحٌ بالقبح الادبي

٢ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « الفعل حركةٌ موافقة الطبيعة والانفعال حركة مخالفة لها وما كان من حركات النفس مخالفاً للطبيعة فهو خطيئةٌ وقبيحٌ بالقبح الادبي ولذلك قال ايضاً في موضعٍ آخر ان الشيطان انقلب عما يوافق الطبيعة الى ما يخالفها » . فاذاً الانفعالات النفسانية قبيحةٌ

بالقبح الادبي

٣ وايضاً كل ما يؤدي الى الخطيئة فهو قبيح · والانفعالات النفسانية تؤدي الى الخطيئة ومن ثم قيل لها في رو ٧ « اهواء الخطايا » · فيظهر اذن انها قبيحة بالقبح الادبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٩ « المحبة المستقيمة تستقيم بها جميع عواطف النفس فان ذويها يرهبون الخطأ ويرغبون في الثبات ويتالمون من الخطايا ويلتذون بالاعمال الصالحة »

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون فقال الرواقيون بقبح جميع الانفعالات وقال المشاؤون بحسن الانفعالات المعتدلة وهذا الخلاف وان ظهر في اللفظ عظيماً الا ان من نظر الى مقاصد الفريقين وجده لاشيئاً او يسيراً فان الرواقيين لم يكونوا يميزون بين الحس والعقل فلم يكونوا يميزون ايضاً بين الشوق العقلي والحسي فلم يكونوا من ثم يميزون بين الانفعالات النفسانية وحركات الارادة من حيث ان محل الانفعالات النفسانية هو الشوق الحسي ومحل حركات الارادة البسيطة هو الشوق العقلي بل كانوا يسمون كل حركة نطقية في الجزء الشوقي ارادة ويطلقون الانفعالات على الحركات الخارجة عن حدود العقل ولما كان توليوس مشايعاً لهم في ذلك سمى جميع الانفعالات امراضاً نفسانية واثبت من ذلك ان الذين هم مرضى ليسوا اصحاء والذين ليسوا اصحاء بُلْهٌ ولذلك نسمي البُلْهَ مختبلين اي فاسدي العقول واما المشاؤون فيطلقون الانفعالات على جميع حركات الشوق الحسي ولذلك يعتبرونها حسنة متى كانت معتدلة بالعقل وقبيحة متى خرجت عن اعتدال العقل ومن ذلك يظهر ان توليوس اخطأ في ابطاله قول المشائين الذين كانوا يثبتون التوسط في الانفعالات بقوله انه يجب اجتناب كل شرٍ ولو متوسطاً بحجة انه كما ان الجسم السقيم بسقمٍ متوسطٍ ليس

صحيحاً كذلك النفس ذات الامراض او الانفعالات المتوسطة ليست صحيحة لان الانفعالات لا يقال لها امراض او اضطرابات نفسانية الا متى خرجت عن اعتدال العقل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول

وعلى الثاني بان كل انفعال نفساني تزداد فيه او تنقص حركة القلب الطبيعية من حيث انها تشتد او تضعف بحسب انقباض القلب او انبساطه وبهذا الاعتبار تتضمن حقيقة الانفعال الا انه ليس يجب ان يخرج الانفعال دائماً عن ترتيب العقل الطبيعي

وعلى الثالث بان الانفعالات النفسانية متى خرجت عن ترتيب العقل أدّت الى الخطيئة واما متى كانت بحسب ترتيب العقل فترجع الى الفضيلة

ألفصلُ الثالثُ

في ان الانفعال هل يزيد او يقلل حسن الفعل او قبحه

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان كل انفعال يقلل دائماً من حسن الفعل الادبي لان كل ما يمنع حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي يقلل بالتالي حسن الفعل الادبي · وكل انفعال فهو يمنع حكم العقل فقد قال سلّوستيوس في الكتاب الموضوع ضد كاتيلينا « يجدر بجميع الناس الذين ينظرون في الامور المشكوك فيها ان يكونوا منزهين عن البغض والغضب والصداقة والرحمة» · فاذاً كل انفعال يقلل من حسن الفعل الادبي

٢ وايضاً كلما كان فعل الانسان اشبه بفعل الله كان افضل ومن ثم قال الرسول في افسس ٥: ١ « كونوا مقتدين بالله كابناء احباء » · والله والملائكة القديسون يعاقبون بلا غضب ويساعدون بلا رقة قلب كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥ · فاذاً فعل مثل هذه الافعال بدون انفعال نفساني افضل من فعلها معه

٣وايضاً كما ان القبح الادبي يُعتبَر بالقياس الى العقل كذلك الحسن الادبي ايضاً . والقبح الادبي يقل بالانفعال لان من يخطأ عن انفعالٍ اقل ذنباً ممن يخطأ عن خبثٍ . فاذاً من يفعل فعلاً حسناً مع انفعالٍ فهو اقل فضلاً ممن يفعل دون انفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان« انفعال الرحمة يخدم العقل متى قُصِد معها رعاية العدل سواء اريد بها اسعاف محتاج او العفو عن تائب» . وما يخدم العقل لا يقل بهِ الحسن الادبي . فالانفعال النفساني اذن لا يقلل من الحسن الادبي

والجواب ان يقال ان الرواقيين كما كانوا يجعلون كل انفعال نفساني قبيحاً كانوا يثبتون بالتالي ان كل انفعال نفساني يقلل من حسن الفعل لان كل خيرٍ متى اختلط بالشر تلاشى بالكلية او قل وهذا صحيحٌ اذا لم يكن مرادنا بالانفعالات النفسانية الا حركات الشوق الحسي الخارجة عن حد الاعتدال باعتبار كونها اضطرابات وامراضاً واما اذا اردنا بالانفعالات جميع حركات الشوق الحسي بالاطلاق فكمال صلاح الانسان يقتضي ان تكون الانفعالات ايضاً معتدلةً بالعقل لانه لما كان صلاح الانسان قائماً بالعقل قيام الشيء بأصله فكلما كان ما ينبعث اليه هذا الصلاح من الامور الملائمة للانسان اكثر كان هو اكمل . فاذاً ليس يشتبه احدٌ في ان جريان افعال الاعضاء الظاهرة على قانون العقل يرجع الى كمال الصلاح الادبي ولذلك لما كان يجوز انقياد الشوق الحسي للعقل كما مر في مب ١٧ ف ٧ كان كمال الصلاح الادبي او الانساني يقتضي ان تكون الانفعالات النفسانية ايضاً جارية على ترتيب العقل . فاذاً كما ان ارادة الانسان الصلاح وفعله اياه في الخارج أفضل كذلك يقتضي كمال الصلاح الادبي ايضاً ان لا يتحرك الانسان الى الصلاح بالارادة فقط بل بالشوق الحسي ايضاً كقوله في مز ٨٣

: ٣ « قلبي وجسمي ابتهجا بالاله الحي » حيث اطلق القلب على الشوق العقلي والجسم على الشوق الحسي

اذاً اجيب على الاول بان الانفعالات النفسانية يجوز ان تكون على نحوين بالنسبة الى حكم العقل فقد تكون سابقة عليه وهذه تقلل حسن الفعل لما انها تعشي على حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي فان الاحسان الى الغير بحكم العقل افضل منه بانفعال الرحمة فقط . وقد تكون لاحقة له وهذا على نحوين احدهما بطريق الفيض والزيادة وذلك متى تحرك جزء النفس الاعلى بحركة شديدة فتبع الجزء الادنى ايضاً حركته هذه والانفعال اللاحق على هذا النحو في الشوق الحسي يدل على اشتداد الارادة وازدياد الحسن الادبي والثاني بطريق الايثار وذلك متى آثر الانسان بحكم العقل ان ينفعل بانفعال ما ليكون اسرع في فعله بمساعدة الشوق الحسي والانفعال النفساني على هذا النحو يزيد في حسن الفعل

وعلى الثاني بان ليس لله والملائكة شوق حسيّ ولا اعضاء جسمية ولذلك لا يُعتبر فيهم حسن الفعل بحسب حكم الانفعالات او الافعال الجسمية كما يُعتبر فينا

وعلى الثالث بان الانفعال المتجه الى الشر متى كان سابقاً حكم العقل يخفف الذنب ومتى كان لاحقاً له بنحو من النحوين المتقدمين يزيده او يدل على زيادته

الفصلُ الرابعُ

هل بعض الانفعالات حسنٌ او قبيحٌ

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس شيءٌ من الانفعالات النفسانية حسناً او قبيحاً بنوعه بالحسن او القبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي يُعتبر بحسب العقل . ومحل الانفعالات هو الشوق الحسي فاذاً ما يُعتبر بحسب العقل

انما يحصل لها بالعرض وليس شيءٌ مما بالعرض يرجع الى نوع الشيء · فيظهر اذن ان ليس شيء من الانفعالات حسناً اوقبيحاً بنوعه

٢ وايضاً ان الافعال والانفعالات تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع فلوكان شيءٌ من الانفعالات حسناً اوقبيحاً بنوعهِ لكانت الانفعالات التي موضوعها حسنٌ حسنة كالمحبة والشوق واللذة والانفعالات التي موضوعها قبيح قبيحةً بنوعها كالبغض والجبن والالم · وهذا بيّن البطلان · فاذاً ليس شيءٌ من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعهِ

٣وايضاً ليس نوعٌ من انواع الانفعال الاوهو موجودٌ في بعض الحيوانات العجم. والحسن الادبي لايوجد الا في الانسان · فاذاً ليس شيءٌ من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٠ ب٥ «الرحمة ترجع الى الفضيلة» وقول الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك٢ب٧ «الحياء انفعالٌ محمودٌ» فاذاً بعض الانفعالات حسنٌ اوقبيح بنوعه

والجواب ان يقال يظهر ان الكلام على الانفعالات يجب ان يكون كالكلام على الافعال على ما مرّ في مب ١٨ ف٦و٧ومب ٢٠ ف٣اي ان نوع الفعل او الانفعال يجوز اعتباره على نحوين اولاً باعتباره في جنس الطبيعة و بهذا الاعتبار لايتعلق الحسن او القبح الادبي بنوع الفعل او الانفعال والثاني باعتباره في جنس الادب اي من حيث يشتركان في شيء من الارادي وحكم العقل و بهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق الحسن والقبح الادبي بنوع الانفعال من حيث يُعتبر موضوع الانفعال شيئاً موافقاً في نفسه العقل او مخالفاً له كما يظهر في الحياء الذي هو تخوُّف امرٍ قبيحٍ وفي الحسد الذي هو اغتمامٌ بنعمة الغير اذ بهذا الاعتبار يتعلقان بنوع الفعل الظاهر

اذاً اجيب على الاول بان تلك الحجة تتجه على الانفعالات باعتبارها في نوع الطبيعة اي من حيث يُعتبر الشوق الحسي في نفسه واما من حيث ينقاد للعقل فالحسن والقبح العقلي ليس يحصل عن انفعالاته بالعرض بل بالذات

وعلى الثاني بان الانفعالات التي تميل الى الخير الحقيقي حسنةٌ وكذا التي تنفر عن الشر الحقيقي واما الانفعالات التي بعكس ذلك تنفر عن الخير وتميل الى الشر فقبيحةٌ

وعلى الثالث بان الشوق الحسي لا ينقاد للعقل في الحيوانات العجم ولكنه من حيث ينقاد لقوة حاكمة طبيعية خاضعة للعقل الاعلى الذي هو العقل الالهي كان في هذه الحيوانات ما يشبه الحسن الادبي من جهة الانفعالات النفسانية

المبحث الخامس والعشرون

في نسبة الانفعالات بعضها الى بعض — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في نسبة الانفعالات بعضها الى بعض والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في نسبة انفعالات الغضبية الى انفعالات الشهوانية — ٢ في نسبة انفعالات الشهوانية بعضها الى بعض — ٣ في نسبة انفعالات الغضبية بعضها الى بعض — ٤ في الاصول الاربعة للانفعالات

الفصل الاول

في ان الانفعالات الغضبية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية او بالعكس

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان انفعالات الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية فان ترتيب الانفعالات تابعٌ لترتيب الموضوعات . وموضوع الغضبية هو الخير الشاق الذي يظهر انه اعلى من الخيرات الأُخر . فيظهر اذن ان انفعالات

الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية

٢ وايضاً ان المحرك متقدمٌ على المتحرك · ونسبة الغضبية الى الشهوانية نسبة المحرك الى المتحرك اذ انا أُوتيتها الحيوانات لرفع الموانع التي تمتنع بها الشهوانية عن التمتع بموضوعها كما مر في مب٢٣ ف١ ومزيل المانع يتضمن حقيقة المحرك كما في الطبيعيات ك٨م ٣٢ · فاذاً انفعالات الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية

٣وايضاً ان اللذة والالم من انفعالات الشهوانية وهما يعقبان انفعالات الغضبية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ب٥ « القصاص يسكن سورة الغضب بجعله اللذة بدلاً من الألم » · فاذاً انفعالات الشهوانية متأخرة عن انفعالات الغضبية

لكن يعارض ذلك ان انفعالات الشهوانية تتعلق بالخير المطلق وانفعالات الغضبية تتعلق بالخير المقيد اي بالخير الشاق · ولكون الخير المطلق متقدماً على الخير المقيد يظهر ان انفعالات الشهوانية متقدمة على انفعالات الغضبية

والجواب ان يقال ان انفعالات الشهوانية تتناول اكثر مما تتناوله انفعالات الغضبية فان في انفعالات الشهوانية شيئاً يرجع الى الحركة كالشوق وشيئاً يرجع الى السكون كاللذة والالم وليس في انفعالات الغضبية ما يرجع الى السكون بل ما يرجع الى الحركة فقط وتحقيق ذلك ان ما يُسكَن عنده لا يتضمن حقيقة المتعسر او الشاق الذي هو موضوع الغضبية والسكون لكونه غاية الحركة فهو متقدم في القصد ولكنه متأخر في الدَرَك فاذا اعتُبِرت انفعالات الغضبية بالقياس الى انفعالات الشهوانية المفيدة سكوناً في الخير فظاهرٌ ان انفعالات الغضبية متقدمة في الدَرَك على انفعالات الشهوانية هذه كما يتقدم الرجاء على اللذة ولذلك تحصل عنه كقول الرسول في رو١٢ : ١٢ «فرحين من الرجاء » واما انفعال الشهوانية المفيد سكوناً في الشر وهو الالم فهو متوسطٌ بين انفعالين من انفعالات الغضبية

فانه يتبع الخوف لانه متى وقع الشر المرهوب حصل الالم ويسبق حركة الغضب لانه حمل الألم السابق انسانًا على الانتقام يرجع الى حركة الغضب ولكون المجازاة على الشر تُعتبر خيرًا فمتى ادرك الغضوب ذلك حصلت له اللذة وهكذا يتضح ان كل انفعال من انفعالات الغضبية ينتهي الى ما يرجع الى السكون من انفعالات الشهوانية اي الى اللذة او الألم. واما اذا اعتبرت انفعالات الغضبية بالقياس الى انفعالات الشهوانية المفيدة حركةً فواضح ان انفعالات الشهوانية متقدمة عليها لانها تزيد شيئًا على انفعالات الشهوانية كما ان موضوع الغضبية ايضًا يزيد على موضوع الشهوانية المشقة او الصعوبة فان الرجاء يزيد على الشوق جهد النفس وسموها الى ادراك الخير الشاق والخوف يزيد على الكراهية او المقت انكسارًا في النفس بسبب صعوبة الشر. فاذًا انفعالات الغضبية متوسطة بين ما يفيد من انفعالات الشهوانية حركة الى الخير او الشر وما يفيد منها سكونًا في الخير او الشر وهكذا يتضح ان انفعالات الشهوانية منها مبدأ انفعالات الغضبية واليها مصيرها

اذًا اجيب على الاول بان تلك الحجة انما تتجه لو كان من حقيقة موضوع الشهوانية ان يكون شيئًا مقابلاً للشاق كما ان من حقيقة موضوع الغضبية ان يكون شاقًا الا انه لما كان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير كان متقدمًا بالطبع على موضوع الغضبية تقدُّمَ العام على الخاص

وعلى الثالث بان مزيل المانع ليس محركًا بالذات بل بالعرض وكلامنا الآن على نسبة الانفعالات بالذات وايضًا فالغضبية تزيل ما يمنع سكون الشهوانية في موضوعها وهذا ليس يلزم عنه سوى ان انفعالات الغضبية سابقة على انفعالات الشهوانية الراجعة الى السكون والتي عليها يتجه الاعتراض الثالث ايضًا

ألفصلُ الثاني

في ان المحبة هل هي اول انفعالات الشهوانية

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اول انفعالات الشهوانية فان اسم القوة الشهوانية موضوع من الشهوة التي هي والشوق انفعالٌ واحدٌ بعينه. وانما يسمّى شيءٌ مما هو سابقٌ عليهِ كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ . فالشهوة اذن سابقةٌ على المحبة

٢ وايضاً ان المحبة تفيد نوعاً من الاتصال فقد عرفها ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا٩ بانها قوة جامعة ومؤلفة. والشهوة او الشوق حركة الى الاتصال بالمُشتهَى او المتشوَّق اليهِ. فالشهوة اذن متقدمة على المحبة

٣ وايضاً ان العلة متقدمة على المعلول. وقد تكون اللذة علة للمحبة فان بعضاً يُحبون لاجل اللذة كما في الخلقيات ك٨ ب٢و٣ . فاللذة اذن متقدمة على المحبة. فاذن ليست المحبة اول انفعالات الشهوانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٧و٩ « المحبة منشأ جميع الانفعالات فالمحبة المشتاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وتمتعت بهِ فهي اللذة » فالمحبة اذن اول انفعالات الشهوانية

والجواب ان يقال ان موضوع الشهوانية هو الخير والشر والخير متقدم طبعاً على الشر لكون الشر هو عدم الخير فاذاً جميع الانفعالات التي موضوعها الخير متقدمةٌ طبعاً على الانفعالات التي موضوعها الشر اي كلٌ منها متقدمٌ على الانفعال الذي يقابله لان طلب الخير هو الذي يدعو الى الهرب عن الشر المقابل له . والخير يتضمن حقيقة الغاية التي هي اولٌ في القصد وآخرٌ في الدرك فاذاً يجوز ان يعتبر ترتيب انفعالات الشهوانية بحسب القصد او بحسب الدرك اما بحسب الدرك فالاول ما يحصل اولاً في ما يتوجه الى الغاية ولا يخفى ان كل ما يتوجه الى الغاية يحصل

فيه اولاً الاستعداد او المعادلة للغاية اذ ليس يتوجه شيء الى غاية غير معادلة له ثم يتحرك الى الغاية ثم يسكن فيها بعد ادراكها فاستعداد الشوق او معادلته للخير هو المحبة التي انما هي الارتياح الى الخير والحركة الى الخير هي الشوق او الشهوة والسكون في الخير هو اللذة وعلى هذا الترتيب فالمحبة متقدمة على الشوق والشوق متقدمٌ على اللذة واما بحسب ترتيب القصد فالامر بالعكس لان اللذة المقصودة علةٌ للشوق والمحبة لان اللذة هي التمتع بالخير والتمتع بالخير غايةٌ على نحوٍ ما كالخير كما مر في مب ١١ ف ٣

اذاً اجيب على الاول باننا انما نسمي شيئاً على حسب معرفتنا له لان الالفاظ دلائل العقول كما قال الفيلسوف في العبارة ك ١ ونحن في الاغلب نعرف العلة بالمعلول ومعلول المحبة هو اللذة متى أُدرك المحبوب والشوق او الشهوة متى لم يُدرَك والمحبة يُشعَر بها اكثر متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٠ ب ١٢ وعلى هذا فالشهوة اعظم محسوسية من سائر انفعالات الشهوانية ولذلك سميت القوة منها

وعلى الثاني بان اتصال المحبوب بالمحب على نحوين احدهما حقيقيٌ وذلك متى اقترن المحب بالمحبوب في الخارج وهذا يرجع الى اللذة اللاحقة الشوق والثاني شوقيٌ وذلك متى كان في المحب استعدادٌ او معادلةٌ للمحبوب باعتبار ان ما له استعدادٌ لآخر او ميلٌ اليه يشاركه في شيءٍ منه والاتصال المدلول عليه بالمحبة على هذا النحو متقدمٌ على حركة الشوق

وعلى الثالث بان اللذة انما تكون علةً للمحبة من حيث هي متقدمة في الذهن

الفصل الثالث

في ان الرجاء هل هو اول انفعالات الغضبية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس اول انفعالات الغضبية فان

اسم القوة الغضبية ماخوذٌ من الغضب · ولكون التسمية تُجعَل من المتقدم يظهر ان الغضب متقدمٌ على الرجاء

٢ وايضاً ان الشاق هو موضوع الغضبية · ومحاولة دفع شرٍ مضادٍ يُخشَى وقوعه في المستقبل مما يرجع الى التهور او دفع شرٍ واقع في الحاضر مما يرجع الى الغضب يظهر انه اشق من ومحاولة تحصيل خيرٍ ما على وجه الاطلاق وكذلك يظهر ان محاولة دفع الشر الحاضر اشق من محاولة دفع الشر المستقبل · فيظهر اذن ان الغضب متقدمٌ على التهور والتهور متقدمٌ على الرجاء فلا يكون الرجاء متقدماً

٣ وايضاً ان الرجوع عن المنتهى يقع في الحركة الى الغاية قبل التوجه اليهِ · والجبن واليأس يفيدان الرجوع او النفور عن شيء والتهور والرجاء يفيدان التوجه او الميل الى شيء · فاذاً الجبن واليأس متقدمان على الرجاء والتهور

لكن يعارض ذلك انه كلما كان شيء اقرب الى الاول كان اكثر تقدماً · والرجاء اقرب الى المحبة التي هي اول الانفعالات · فالرجاء اذن هو الاول بين الانفعالات الغضبية كلها

والجواب ان يقال ان جميع انفعالات الغضبية تفيد حركةً الى شيء كما مر في ف١ · والحركة الى شيء يمكن حصولها في الغضبية عن امرين احدهما مجرد الاستعداد او المعادلة للغاية وهذا يرجع الى المحبة او البغض والثاني حضور الخير او الشر وهذا يرجع الى الالم او اللذة وليس ينشأ عن حضور الخير انفعالٌ في الغضبية كما مر في مب ٢٣ ف ٣ بل ينشأ عن حضور الشر انفعال الغضب ولما كان الاستعداد او المعادلة للغاية متقدماً في طريقة الدَرَك على ادراك الغاية كان الغضب آخر انفعالات الغضبية كلها بحسب طريقة الدَرَك واما سائر انفعالات الغضبية المفيدة حركةً لاحقةً ما يتعلق بالخير او الشر من المحبة او البغض فما كان

منها موضوعه الخير وهو الرجاء واليأس فهو متقدمٌ طبعاً على ما موضوعه الشر وهو التهور والجبن الا ان الرجاء متقدمٌ على اليأس لان الرجاء حركةٌ الى الخير من حيث هو خيرٌ ولكون الخير جاذباً من طبعه كان الرجاء حركةً الى الخير بالذات واما اليأس فهو نفورٌ عن الخير وهذا لا يلائم الخير من حيث هو خير بل باعتبار امرٍ آخر ولذلك كان بمنزلة ما بالعرض وكذلك الجبن ايضاً لكونه نفوراً عن الشر متقدمٌ على التهور . واما كون الرجاء واليأس متقدمين طبعاً على الجبن والتهور فظاهر من انه كما ان اشتهاء الخير سببٌ لاجتناب الشر كذلك الرجاء واليأس سببٌ للجبن والتهور لان التهور يترتب على رجاء الانتصار والجبن يترتب على اليأس من الغَلَب والغضب يترتب على التهور اذ ليس يغضب احدٌ فيطلب الانتقام ما لم تدعهُ الجرأة الى الانتقام كما قال ابن سينا في الطبيعيات ك ٦ . ومن ذلك يتضح ان الرجاء هو الاول بين انفعالات الغضبية كلها واذا اردنا ان نعلم ترتيب جميع الانفعالات بحسب طريقة الدَرَك فالاول بينها المحبة والبغض ثم يليهما الشوق والهرب ثم الرجاء واليأس ثم الجبن والتهور ثم الغضب ثم اللذة والألم اللذان يلحقان جميع الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ الا ان المحبة متقدمة على البغض والشوق على الهرب والرجاء على اليأس والجبن على التهور واللذة على الالم كما يستفاد مما تقدم قريباً وفي الفصلين السابقين

اذاً اجيب على الاول بان الغضب لكونه ينشأ عن الانفعالات الأُخر كما ينشأُ المعلول عن العلل السابقة كان أظهر منها فسميت به القوة

وعلى الثاني بانه ليس الشاق سبب الميل او الاشتهاء بل الخير ولهذا كان الرجاء الذي يتعلق بالخير على نحوٍ آصل متقدماً على سواه وان كان التهور او الغضب يتعلق احياناً بما هو اشق

وعلى الثالث بان الشوق يتحرك اولاً و بالذات الى الخير على انه موضوعه

الخاص ومن ذلك ينشأ نفوره عن الشر فان حركة القوة الشوقية لا تعادل الحركة الطبيعية بل قصدَ الطبيعة والطبيعة تقصد الغاية قبل رفع المضاد الذي انما يُسعَى وراءه لاجل ادراك الخير

الفصلُ الرَّابعُ

في ان اللذة والالم والرجاء والخوف هل هي اصول الانفعالات

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة والالم والرجاء والخوف ليست اصول الانفعالات فان اوغسطينوس لم يذكر الرجاء بل ذكر مكانه الشهوة في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

٢ وايضاً ان للانفعالات النفسانية طريقتين من الترتيب اي ترتيب القصد وترتيب الدرك فاما تُعتبَر اصول الانفعالات بحسب ترتيب القصد فتنحصر في اللذة والالم اللذين هما الانفعالان الغائيان او تُعتبَر بحسب ترتيب الدرك فتكون المحبة هي اصل الانفعالات. فاذاً لا يصح بوجهٍ من الوجوه جعل اصول الانفعالات في اللذة والالم والرجاء والخوف

٣ وايضاً كما ان التهور يصدر عن الرجاء كذلك الخوف يصدر عن اليأس فاذاً اما يجب ان يُجعَل اصل الانفعالات في الرجاء واليأس من حيث هما علتان او في الرجاء والتهور باعتبار النسب الذي بينهما

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في التعزية ك ١ قص ٧ في ذكره الاصول الاربعة للانفعالات «اطرد اللذة والخوف ودع عنك الرجاء ولا ينزلنَّ بك ألمٌ»

والجواب ان يقال ان هذه الانفعالات الاربعة يقال لها بالاجمال اصول الانفعالات اما اللذة والالم فلكونهما مكمِلين وغائيين مطلقاً بالنسبة الى جميع الانفعالات ولذلك يلحقان جميع الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ واما

الخوف والرجاء فلانهما مكمِّلان لا مطلقاً بل في جنس الحركة الشوقية الى شيء لان الحركة باعتبار الخير تبتدئ في المحبة وتصير الى الشوق وتنتهي في الرجاء وباعتبار الشر تبتدئ في البغض وتصير الى الكراهية وتنتهي في الخوف ومن ثَمَّ جرت العادة بان يُعتَبر عدد هذه الانفعالات الاربعة باعتبار اختلاف الحال والاستقبال لان الحركة تتجه الى شيء مستقبل والسكون يحصل في شيء حاضر فالخير الحاضر يتعلق به اللذة والشر الحاضر يتعلق بهِ الالم والخير المستقبل يتعلق به الرجاء والشر المستقبل يتعلق بهِ الخوف واما سائر الانفعالات التي تتعلق بالخير او بالشر الحاضر او المستقبل فترجع الى هذه الاربعة من حيث تستكمل بها ولذلك ذهب بعض الى ان هذه الانفعالات الاربعة انما تُجعَل اصولاً للانفعالات لكونها عامةً على ان هذا انما يصح اذا كان المراد بالرجاء والخوف حركةً شوقيةً متوجهةً بالاجمال الى اشتهاء شيء او الهرب من شيء

اذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس انما ذكر الشهوة مكان الرجاء لتعلقهما بشيء واحدٍ وهو الخير المستقبل

وعلى الثاني بان هذه الانفعالات تُجعَل اصولاً بحسب ترتيب القصد والكمال على ان الخوف والرجاء وان لم يكونا انفعالين اخيرين مطلقاً لكنهما اخيران في جنس الانفعالات المتوجهة الى شيء باعتبار كونه مستقبلاً ولا يبقى محل للاعتراض الا من جهة الغضب الا انه لا يمكن جعله اصلاً من اصول الانفعالات لانه معلول للتهور الذي لا يجوز ان يكون اصلاً للانفعالات كما سيأتي في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثالث بان اليأس يفيد النفور عن الخير وهذا يشبه ان يكون بالعرض والتهور يفيد الميل الى الخير وهذا ايضاً يحصل بالعرض ولذلك لا يجوز ان يكون هذان الانفعالان أصلين لان ما بالعرض يمتنع ان يكون اصلاً لغيره وكذا ايضاً يمتنع ذلك في الغضب لترتبه على التهور

المبحث السادس والعشرون

في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في المحبة
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في انفعالات الشهوانية ثم في انفعالات الغضبية والبحث الاول على ثلاثة اقسام فنبحث اولاً في المحبة والبغض وثانياً في الشهوة والهرب وثالثاً في اللذة والالم· اما المحبة فيُبحث فيها عن ثلاثة امور — ١ عن المحبة نفسها — ٢ عن علتها — ٣ عن معلولاتها· اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان المحبة هل هي الى الشهوانية — ٢ هل هي انفعال — ٣ هل هي عين الحب — ٤ هل تصح قسمتها الى محبة صداقة ومحبة شهوة

الفصل الأول
في ان المحبة هل هي الى الشهوانية

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر ان المحبة ليست الى الشهوانية ففي حك ٨: ٢ «احببتها اي (الحكمة) والتمستها منذ صبائي»· والشهوانية لكونها جزءاً من الشوق الحسي ليس في قدرتها التوجه الى الحكمة التي لا تُدرَك بالحس· فالمحبة اذن ليست الى الشهوانية

٢ وايضاً يظهر ان المحبة هي نفس كل انفعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ «المحبة المشتاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وتمتعت بهِ فهي اللذة ومتى هربت مما يضاده فهي الخوف ومتى وقع ما يضاده وشعرت بهِ فهي الألم» وليس كل انفعالٍ الى الشهوانية بل الخوف المذكور هنا الى الغضبية· فاذاً لا يصح ان تُجعَل المحبة بالاطلاق الى الشهوانية

٣ وايضاً ان ديونيسيوس اثبت في الاسماء الالهية ب٤ متا٩ محبة طبيعية. والمحبة الطبيعية اولى في ما يظهر بان تجعل الى القوى الطبيعية المختصة بالنفس النباتية. فالمحبة اذن ليست الى الشهوانية بوجه الاطلاق

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الجدل ك٢ ب٣ ان المحبة الى الشهوانية

والجواب ان يقال ان المحبة شيءٌ راجعٌ الى الشوق اذ موضوع كلٍ منهما الخير فهي اذن تختلف باختلاف الشوق فمن الشوق ما لا يلحق ادراك المشتاق بل ادراك غيرهِ وهذا يقال له شوقٌ طبيعيٌ فان الاشياء الطبيعية تشتهي ما يلائمها في طباعها لا بادراكها بل بادراك مُبدِع الطبيعة كما اسلفنا في ق ١ مب ١٠٣ ف ١ و٢ و٣ ومنها ما يلحق ادراك المشتاق لكن بالايجاب لا بالاختيار وهذا هو الشوق الحسي الذي في الحيوانات العجم واما الذي في الناس فيحصل بشيء من الاختيار من حيث ينقاد للعقل ومنه ما يلحق ادراك المشتاق باختياره وهذا هو الشوق العقلي الذي يقال له ارادة. وفي كلٍ من هذه الاشواق يقال محبةٌ لما هو مبدأ الحركة المتوجهة الى الغاية المحبوبة ومبدأُ هذه الحركة في الشوق الطبيعي هو ميل المشتاق طبعاً الى ما يميل اليه وهذا يجوز ان يقال له محبة طبيعية كما ان ميل الجسم الثقيل الى الوسط ناشئٌ عن الثقل ويجوز ان يقال له محبة طبيعية وكذلك موافقة الشوق الحسي او الارادة لخيرٍ ما اي التلذذ بالخير يقال لها محبة حسية او عقلية. فاذاً المحبة الحسية تحصل في الشوق الحسي كما ان المحبة العقلية تحصل في الشوق العقلي وهي الى الشهوانية لانها تقال بالقياس الى مطلق الخير لا بالقياس الى الشاق الذي هو موضوع الغضبية

اذاً اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآية على المحبة العقلية

وعلى الثاني بان المحبة تطلق على الخوف واللذة والشهوة والالم لا باعتبار اتحاد الماهية بل باعتبار كونها علةً لها

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية ليست في قوى النفس النباتية فقط بل في جميع قوى النفس وفي جميع اجزاء البدن ايضاً وفي جميع الاشياء على وجه الاطلاق لان لكل شيء شيئاً جميلاً وخيراً محبوباً كما قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض اذ لكل شيء ميلٌ طبيعيٌ الى ما يلائمه في طبعه .

ألفصلُ الثاني

هل المحبة انفعال

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست انفعالاً اذ ليس الانفعال قوة . وكل محبة فهي قوة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ . فاذاً ليست المحبة انفعالاً

٢ وايضاً ان المحبة اتصالٌ اوارتباطٌ كقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٨ ب ١٠ . والاتصال او الارتباط ليس انفعالاً بل اضافةً . فاذاً ليست المحبة انفعالاً

٣ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان الانفعال حركةٌ . والمحبة لاتدل على حركة الشوق التي هي الاشتهاء بل على مبدإ هذه الحركة . فهي اذن ليست انفعالاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٥ «المحبة انفعالٌ»

والجواب ان يقال ان الانفعال هو حصول اثر الفاعل في المنفعل والفاعل الطبيعي يُصدِر في المنفعل أثرين فهو اولاً يفيده الصورة وثانياً يفيده الحركة اللاحقة الصورة كما ان المولد يفيد الجسم الثقل والحركة اللاحقة الثقل والثقل الذي هو مبدأ الحركة الى الحَيز الطبيعي يجوز ان يقال له على نحوٍ ما محبةٌ طبيعية بسبب ما يقارنه من الميل الطبيعي . وكذلك ايضاً المشتهَى يفيد الشهوة اولاً موافقةً له وهي تلذذٌ بالمشتهَى يلحقه الحركة اليه لان الحركة الشوقية تحدث بالاستدارة كما في كتاب

النفس ٣م ٥٥ فان المشتهي يحرك الشهوة مُلقياً فيها على نحو ما غاية قصدها فتميل الى ادراكه حقيقةً فيكون منتهى الحركة حيث كان مبدؤها. فتأثر الشهوة الاول من المُشتهَى يقال له محبة وهي ليست شيئاً سوى الارتياح الى المشتهى وهذا الارتياح يلحقه الحركة الى المشتهى وهي الشوق ثم يحصل في آخر الامر السكون وهو اللذة. وعلى هذا فلكون المحبة قائمة بتأثر الشهوة من المُشتهَى يتضح ان المحبة انفعالٌ وهي حقيقةً في الشهوانية ومجازاً في الارادة

اذاً اجيب على الاول بانه لما كانت القوة هي مبدأ الحركة او الفعل سمَّى ديونيسيوس المحبة قوةً من حيث هي مبدأ الحركة الشوقية

وعلى الثاني بان المحبة يقال لها اتصال من حيث ان الشهوة المُحِبة تتعلق بما تحبه بالارتياح تعلقها بنفسها او بشيء منها وهكذا يتضح ان المحبة ليست اضافة الاتصال بل الاتصال لاحقٌ لها ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا ٩ ان المحبة قوةٌ جامعة وقال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب٢ « الاتصال فعل المحبة »

وعلى الثالث بان المحبة وان كانت لاتدل على حركة الشهوة المتجهة الى المشتهى لكنها تدل على حركتها التي تتأثر بها من المشتهى لترتاح اليه

الفصلُ الثالثُ

في ان المحبة هل هي عين الحب

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة هي عين الحب فقد قال ديونيسوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا ٩ « ان نسبة المحبة الى الحب كنسبة الاربعة الى الاثنين المكررين والمستقيم الخطوط الى ذي الخطوط المستقيمة » وهذه الاشياء تدل على واحدٍ بعينه. فاذاً المحبة والحب يدلان على واحدٍ بعينه

٢ وايضاً ان الحركات الشوقية تتغاير بتغاير الموضوعات. وموضوع الحب والمحبة

واحد بعينه · فهما اذن واحدٌ بعينه

٣ وايضاً اذا كان الحب والمحبة متغايرين في شيء فأخص ما يتغايران فيه على ما يظهر كون الحب يختصُّ بالخير والمحبة تختص بالشر كما قال بعضٌ على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ · ولكنهما لا يتغايران في ذلك فقد ورد في الكتاب المقدس استعمال كليهما في الخير والشر كما قال اوغسطينوس هناك · فهما اذن ليسا متغايرين كما انتج اوغسطينوس هناك ايضاً بقولهِ ان المحبة والحب ليسا شيئين مختلفين

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان « بعض القديسين يرى ان اسم المحبة اولى بالالهيات من اسم الحب»

والجواب ان يقال ان المحبة والحب والإعزاز والصداقة تدل على واحدٍ بعينه على نحوٍ ما لكنها تختلف في ان الصداقة بمنزلة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ والمحبة والحب يدلان على معناها بطريق الفعل او الانفعال والاعزاز يجوز فيه اعتبار الامرين الا ان دلالة هذه الثلاثة على الفعل مختلفة فان المحبة اعمها لان كل حب او اعزاز محبةٌ ولا يُعكَس فالحب يزيد على المحبة معنى الانتخاب السابق كما يظهر من لفظه (اي dilectio في اللاتينية) ولذلك فهو ليس في الشهوانية بل في الارادة فقط وهو خاصٌ بالطبيعة الناطقة والاعزاز يزيد على المحبة معنى كمالٍ ما وهو تعظيم قدر المحبوب كما يستفاد من لفظهِ (اي charitas في اللاتينية)

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على المحبة والحب باعتبارها في الشوق العقلي فان المحبة بهذا الاعتبار نفس الحب

وعلى الثاني بان موضوع المحبة اعم من موضوع الحب لانها اكثر تناولاً منه كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المحبة والحب لايختلفان باختلاف الخير والشر بل بما تقدم في جرم الفصل على انهما واحدٌ بعينهِ في الجزء العقلي وعلى هذا المعنى يُحمَل كلام اوغسطينوس في المحبة ومن ثم قال بعد ذلك ان « الارادة المستقيمة هي المحبة الصالحة والارادة الفاسدة هي المحبة الطالحة » الا انه لما كانت المحبة التي هي انفعال الشهوانية تميل بكثير الى الشر حمل ذلك بعضاً على اثبات التفرقة المشار اليها في الاعتراض

وعلى الرابع بانه انما جعل بعضٌ اسم المحبة حتى في الارادة ايضاً اولى بالالهيات من اسم الحب لان المحبة تدل على انفعالٍ ولا سيما باعتبارها في الشوق الحسي والحب يقتضي تقدم حكم العقل وتوجه الانسان الى الله بالمحبة بطريقة الانفعال مجذوباً على نحو ما منه تعالى اسهل واعظم من توجههِ اليهِ بمجرد ارشاد العقل الذي هو شان الحب كما مر في جرم الفصل ولهذا كانت المحبة اولى بالالهيات من الحب

الفصلُ الرابعُ

هل يصح قسمة المحبة الى محبة صداقة ومحبة شهوة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لايصح قسمة المحبة الى محبة صداقة ومحبة شهوة فان المحبة انفعالٌ والصداقة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ . والملكة لايجوز ان تكون قسماً للانفعال . فاذاً ليس يصح قسمة المحبة الى محبة شهوة ومحبة صداقة

٢ وايضاً ليس يُقسَم شيءٌ الى ما هو قسيمه فليس الانسان قسيماً للحيوان . والشهوة قسيمةٌ للمحبة على انها انفعالٌ مغايرٌ لها . فيمتنع اذن ان تكون الشهوة قسماً للمحبة

وايضاً ان الصداقة ثلاثة اقسام مفيدة ومستلذة ومحمودة كما قال الفيلسوف

في الخلقيات ك٨ ب٣٠ والصداقة المفيدة والمستلذة تتضمن الشهوة · فاذاً لا يجب جعل الشهوة قسيمة للصداقة

لكن يعارض ذلك ان من الاشياء ما يقال اننا نحبه لكوننا نشتهيه كما يقال ان انساناً يحب الخمر بسبب الحلاوة التي يشتهيها فيها كما في كتاب الجدل ٢ ب٢٠ وليس يقال ان لنا صداقة مع الخمر او نحوها كما في الخلقيات ك٨ب ٢٠ فاذاً محبة الشهوة غيرٌ ومحبة الصداقة غيرٌ

والجواب ان يقال ان المحبة هي ارادة الخير لشيء كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٤٠ فاذاً حركة المحبة تتوجه الى امرين اي الى الخير الذي يريده المحب لشيء اي لنفسه او لغيره والى ما يريد له الخير فالخير الذي يريده المحب لغيره يتعلق به محبة الشهوة وما يريد له المحبُّ الخيرَ يتعلق به محبة الصداقة وهذه القسمة تُعتبَر بحسب المتقدم والمتأخر لان ما يُحَبُّ بمحبة الصداقة يُحَبُّ مطلقاً ولذاته وما يُحَبُّ بمحبة الشهوة فليس يحب مطلقاً ولذاته بل لغيره لانه كما ان الموجود لذاته مطلقاً ما حصل على الوجود في نفسه والموجود من وجهٍ ما كان وجوده في غيره كذلك الخير المساوق الموجود خيرٌ مطلقاً متى كان حاصلاً في نفسه على الخيرية وخيرٌ من وجهٍ متى كان خيراً لغيره وعلى هذا فالمحبة التي يُحَبُّ بها شيءٌ ليكون له خيرٌ محبةٌ بالاطلاق والمحبة التي يُحَبُّ بها شيءٌ ليكون خيراً لآخر محبةٌ من وجهٍ

اذاً اجيب على الاول بان المحبة لا تنقسم الى صداقة وشهوة بل الى محبة صداقة ومحبة شهوة اذ انما يقال صديقٌ حقيقةً لمن نريد له خيراً وما نريده لانفسنا يقال اننا نشتهيه

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الصداقة المفيدة والمستلذّة يريد بها الصديق خيراً لصديقه

وبهذا الاعتبار تحصل حقيقة الصداقة الا انه لما كان يقصد ايضاً بذلك الخير لذّته وفائدته كانت الصداقة المفيدة والمستلذة من حيث تُعتَبر من جهة محبة الشهوة عارية عن حقيقة الصداقة الحقيقية

المبحثُ السَّابعُ والعشرون

في علة المحبة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة المحبة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخير هل هو وحده علةٌ للمحبة — ٢ هل المعرفة علة لها — ٣ هل المشابهة علة لها — ٤ هل انفعال آخر نفسانيٌ علةٌ لها

الفصلُ الاولُ

في ان الخير هل هو وحده علةٌ للمحبة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الخير وحده علة المحبة اذ ليس الخير علة المحبة الا لكونه يُحَبُّ · وقد يعرض ان يُحَبُّ الشرُّ ايضاً كقوله في مز ١ : ٦ « من يحب الجور يبغض نفسه » والا لكانت كل محبة صالحةً · فاذاً ليس الخير وحده علة المحبة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « انا نحب من يقرُّ بشره » فيظهر اذن ان الشر هو علة الخير

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « ليس الخير وحده محبوباً عند الجميع بل الجميل ايضاً »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ « ليس يُحَبُّ حقيقةً

الا الخير فقط » فالخير اذن علة المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة الى القوة الشوقية التي هي قوة منفعلة كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ فنسبة موضوعها اليها نسبة علة حركتها او فعلها وعلى هذا فانما يكون علة المحبة بالخصوص ما كان موضوعها وموضوع المحبة الخاص هو الخير لان المحبة تدل على ميل طبيعي او ارتياح في المحب الى المحبوب كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ و ٢ وانما يكون خيرًا لشيء ما كان معادلاً له ويميل اليه طبعاً ذلك الشيء ومن ذلك يتحصل ان الخير هو العلة الخاصة للمحبة

اذًا اجيب على الاول بان الشر لا يُحَبُّ اصلاً الا باعتبار الخير اي من حيث هو خيرٌ من وجهٍ ويُعتَبر خيرًا مطلقًا وعلى هذا يكون شيءٌ من المحبة قبيحًا من حيث يميل الى ما ليس خيرًا حقيقيًا بالاطلاق وبهذا المعنى يحب الانسان الجور من حيث يجرمنه لنفسه خيرًا كاللذة او المال او نحو ذلك

وعلى الثاني بان من يقر بشره فليس يُحَبُّ لاجل الشر بل لاجل اقراره بهِ فان اقرار الانسان بشره يتضمن حقيقة الخير من حيث ينفي التدليس او التلبيس

وعلى الثالث بان الجميل والخير واحدٌ ذاتًا وانما يتغايران اعتبارًا فقط لانه لما كان الخير ما يشتهيه كل شيءٍ كان من حقيقته ان تسكن الشهوة عنده . واما الجميل فمن حقيقته ان تسكن الشهوة في منظرهِ او ادراكه ولذلك انما يتعلق بهِ من الحواس بوجه الخصوص ما كان منها مدركاً بالوجه الاخص وهو البصر والسمع الخادمان للعقل فانا نقول مناظر جميلة واصوات جميلة واما محسوسات الحواس الأُخر فلا نصفها بالجمال فلا نقول طعومٌ او روائح جميلة وبذلك يتضح ان الجميل يزيد على الخير نسبةً الى القوة المدركة فان الخير يُطلَق على ما يروق للشهوة مطلقًا والجميل يُطلَق على ما يروق لها مجرد ادراكه

الفصلُ الثاني

في ان المعرفة هل هي علة المحبة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المعرفة ليست علة المحبة لان التماس شيء انما يحدث عن محبته . وقد يُلتمَس امورٌ مجهولة كالعلوم لانه لما كان تحصيل العلوم هو معرفتها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥ فمتى عُرِفت حصلت ولم تُلتمس . فاذاً ليست المعرفة علة المحبة

٢ وايضاً ان محبة شيء مجهولٍ وفضل محبة شيء على معرفته يظهر انهما في حكمٍ واحدٍ . وبعض الاشياء تُحبُّ اكثر من ان تُعرَف كالله الذي يمكن في هذه الحيوة ان يُحَبَّ بذاته لا أن يُعرَف بذاته . فاذاً ليست المعرفة علة المحبة

٣ وايضاً لو كانت المعرفة علة المحبة لامتنع وجود المحبة حيث لا معرفة . والمحبة توجد في جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ بخلاف المعرفة فانها لا توجد في جميع الاشياء . فاذاً ليست المعرفة علة المحبة

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس أثبت في كتاب الثالوث ١٠ انه لا يمكن لاحدٍ ان يحب شيئاً مجهولاً

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصل الآنف ان الخير هو علة المحبة من حيث هو موضوعها وهو ليس موضوع الشهوة الا باعتبار كونه مُدرَكاً فكانت المحبة تقتضي ادراكاً للخير المحبوب ولذلك قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٥ و ١٢ ان «النظر الجسماني هو مبدأُ المحبة الحسية» وكذلك نظر الجمال الروحاني او الخيرية الروحانية هو مبدأُ المحبة الروحانية . فالمحبة اذن تُعلَّل بالمعرفة كما تُعلَّل بالخير الذي لا تتعلق به المحبة الا اذا كان مُدرَكاً

اذاً اجيب على الاول بان من يلتمس العلم لا يكون جاهلاً اياه بالكلية بل لا بدان يكون له سابقة معرفة به بوجهٍ ما اما بالاجمال او بشيء من آثاره او بسماعه مدحه

كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١ و٢ و٣ وليس معرفته اياه على هذا النحو تحصيلاً له بل انما يُحصَّل بكمال معرفته

وعلى الثالث بانه يُشترط لكمال المعرفة ما لا يُشترط لكمال المحبة فان المعرفة خاصة بالعقل الذي من شأنه ان يفصل الاشياء المتصلة في الخارج و يؤلف على نحوٍ ما بين الاشياء المختلفة بايقاعه النسبة بينها ولذلك يُشترط لكمال المعرفة ان يعرف الانسان بالتفصيل جميع ما في المطلوب معرفته كاجزائهِ وقواه وخاصياته والمحبة خاصة بالقوة الشوقية التي تتوجه الى الشيء بحسبما هو في نفسه فيكفي لكمالها ان يُحَبَّ الشيء بحسب ادراكه في نفسه ولهذا يعرض ان شيئاً يُحَب اكثر من ان يُعرَف لجواز ان يُحَب محبة كاملة وان لم يُعرَف معرفة كاملة كما يظهر على الخصوص في العلوم التي يحبها بعض الناس بسبب ما لهم بها من المعرفة الاجمالية كمعرفتهم ان الخطابة علم يقتدر بهِ الانسان على الاقناع فيحبون ذلك فيها وكذا يقال في محبة الله

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية الموجودة في جميع الاشياء ايضاً صادرة عن معرفةٍ ما لا في نفس الاشياء الطبيعية بل في مبدع الطبيعة كما مر في البحث الآنف ف ١

ألفصلُ الثالثُ

في ان المشابهة هل هي علة المحبة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان المشابهة ليست علة للمحبة لان شيئاً واحداً بعينهِ لا يكون علة للاضداد والمشابهة علة البغض ففي ام ١٣ : ١٠ « المشاجرات تحدث دائماً بين المتكبرين » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٤ « الخزافون يختصمون » . فاذاً ليست المشابهة علة المحبة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٤ « قد يحب انسان في غيره ما

لا يريد ان يكون فيه » كمن يحب مثل الروايات الهزلية ولكنه لا يريد ان يكون مثلاً . ولو كانت المشابهة هي العلة الخاصة للمحبة لم يجز ذلك بل لم يكن الانسان يحب في غيره الا ما هو حاصل عليه او يريد ان يحصل عليه . فالمشابهة اذن ليست علة المحبة

٣وايضاً كل انسان يحب ما يحتاج اليه وان لم يكن حاصلاً عليه كما يحب السقيم الصحة والفقير الغنى . وهو من حيث يحتاج اليهما وليس حاصلاً عليهما مباين لهما . فاذاً ليست المشابهة فقط علة للمحبة بل المباينة ايضاً

٤وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٤ انا « نحب من يفيدنا مالاً وصحة وكذلك جميع الناس يحبون من يرعى صداقة الموتى » . وليس لجميع الناس هذه الصفات . فاذاً ليست المشابهة علة للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره »

والجواب ان يقال ان المشابهة هي في الحقيقة علة المحبة لكن لابد من اعتبار ان المشابهة بين اثنين يجوز اعتبارها على نحوين اولاً من حيث ان في كليهما بالفعل شيئاً واحداً بعينه كما يقال لاثنين حاصلين على البياض متشابهان وثانياً من حيث ان لاحدهما بالقوة والميل ما للآخر بالفعل كقولنا ان الجسم الثقيل الخارج عن حيزه مشابه للجسم الثقيل الموجود في حيزه وكمشابهة القوة للفعل لان الفعل موجود في القوة على نحو ما فالضرب الاول من المشابهة يصدر عنه محبة الصداقة او الإخاء لانه من حيث يكون اثنان متشابهين كأن لهما صورة واحدة يكونان متحدين في تلك الصورة كاتحاد انسانين في صورة الانسانية وابيضين في البياض ولهذا كان احدهما يميل الى الآخر ميله الى نفسه ويريد له الخير ارادته اياه لنفسه والضرب الثاني يصدر عنه محبة الشهوة او صداقة النافع او اللذيذ لان كل موجود بالقوة من حيث هو كذلك يشتهي وجوده بالفعل ومتى حصل له ذلك

يستلذ به اذا كان ذا شعور وادراك وقد مر في المبحث الآنف ف ٤ ان المحب بمحبة الشهوة يحب حقيقةً نفسه لانه يريد ذلك الخير الذي يشتهيه وكل انسان فهو احبُّ الى نفسه من غيره لاتحاده بنفسه في الجوهر وبغيره في شبه صورةٍ ما وعليه فاذا امتنع عن ادراك الخير الذي يحبه بسبب مشابهته لنفسه في الصورة صار مكروهاً لنفسه لامن حيث هو مشابه لنفسه بل من حيث هو مانعٌ لخيره ولهذا يختصم الخزافون لتمانعهم في الربح و يتشاجر المتكبرون لتمانعهم في العظمة التي يشتهونها

ومن ذلك يظهر الجواب على الاعتراض الاول

واجيب على الثاني بان محبة انسان في غيره لما لايحبه في نفسه يوجد فيها ايضاً حقيقة المشابهة باعتبار المناسبة لانه بالنسبة الى ما يحبه في نفسه كالغير بالنسبة الى ما يحبُّ فيه كما انه اذا احبَّ المغنّي المجيدُ الكاتب المجيدَ يُعتبَر هنا شبه المناسبة من حيث ان كلاً منهما حاصلٌ على ما يلائمه في صناعته

وعلى الثالث بان من يحب ما يحتاج اليه يشابه ما يحبه مشابهة القوة للفعل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان غير الكريم يحب الكريم باعتبار مشابهة القوة للفعل ايضاً من حيث يتوقع منه ما يشتهيه ومثل ذلك يقال في من يرعى الصداقة بالنسبة الى من ليس يرعاها فيظهر ان الصداقة عند كليهما صداقة نفع . او يقال انه وان لم يكن جميع الناس حاصلين على هذه الفضائل باعتبار ملكاتها التامة الا انهم حاصلون عليها باعتبار مبادئها العقلية التي تقتضي ان من لم يكن ذا فضيلة يحب ذا الفضيلة لمشابهته عقله الطبيعي

الفصلُ الرّابعُ

هل انفعال آخر نفساني علة للمحبة

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يكون انفعال آخر علة للمحبة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٨ ب٣ ان بعضاً يحبّون لاجل اللذة · واللذة انفعال فاذاً بعض الانفعالات الأُخر علة للمحبة

٢ وايضاً ان الشوق انفعال · وقد نحب بعض الناس بسبب شوقنا الى امرٍ نتوقعه منهم كما يظهر في كل صداقة تنعقد بسبب النفع · فاذاً بعض الانفعالات الأُخر علة للمحبة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١ «من لا يرجو نيل شيء ما فهو اما يحبه محبة فاترة او لا يحبه اصلاً وان رآه جميلاً جداً» · فاذاً الرجاء ايضاً علة المحبة

لكن يعارض ذلك ان جميع الانفعالات الأُخر تصدر عن المحبة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٧ و٩

والجواب ان يقال ليس انفعال آخر الا وهو مسبوق بمحبةٍ ما وتحقيق ذلك ان كل انفعال نفساني آخر يفيد حركة الى شيء او سكوناً في شيء وكل حركة الى شيء او سكونٍ في شيء يصدر عن ميلٍ او استعدادٍ طبيعي وهذا يرجع الى حقيقة المحبة فيستحيل اذن ان يكون انفعال نفساني آخر علة بالاجمال لكل محبة الا انه قد يكون انفعال آخر علة لنوعٍ من المحبة كما ان خيراً علة لآخر

اذاً اجيب على الاول بانه متى أحبّ انسان شيئاً لاجل اللذة كانت هذه المحبة صادرة عن اللذة الا ان هذه اللذة صادرة ايضاً عن محبةٍ اخرى سابقة · اذ ليس يلتذ احد الا بما يحبه بوجهٍ ما

وعلى الثاني بان الاشتياق الى شيء ما مسبوق دائماً بمحبة ذلك الشيء وعلى هذا

فالشوق الى شيء يجوز ان يكون علةً لمحبة شيءٍ آخر كما ان من يشتهي المال يحب لذلك من يهبه المال

وعلى الثالث بان المحبة تصدر عن الرجاء او تزداد بهِ باعتبار اللذة التي تصدر عنه و باعتبار الشوق الذي يشتدُّ بهِ لان ما لا نرجوه لا نشتاق اليهِ شوقاً شديداً على ان الرجاء ايضاً انما يتعلق بخيرٍ محبوبٍ

المبحثُ الثامنُ والعشرون

في معلولات المحبة — وفيهِ ستة فصول

ثم يجب النظر في معلولات المحبة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الاتصال هل هو معلول للمحبة — ٢ هل التداخل معلول لها — ٣ هل الانجذاب معلول لها — ٤ هل الغيرة معلول لها — ٥ في ان المحبة هل هي انفعالٌ مضرٌّ بالمحب — ٦ هل هي علة لكل ما يفعله المحب

الفصلُ الأَولُ

في ان الاتصال هل هو معلول للمحبة

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاتصال ليس معلولاً للمحبة فان الغيبة منافية للاتصال . والمحبة تجتمع مع الغيبة فقد قال الرسول في غلا ٤ : ١٨ « غاروا على الذي هو حسَنٌ في الخير كل حينٍ (يريد نفسه كما في الشارح) لا وقت حضوري عندكم فقط » . فاذاً ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٢ وايضاً كل اتصال فهو اما بالماهية كاتصال الصورة بالهيولى والعرض بالمحل والجزء بالكل او بجزءٍ آخر مقومٍ للكل واما بشبه الجنس او النوع او العرض . واتصال

الماهية لا يصدر عن المحبة والا لم تتعلق المحبة اصلاً بالاشياء المفترقة بالماهية واتصال الشبه ايضاً لا يصدر عن المحبة بل المحبة تصدر عنه كما مر في المبحث الآنف ف٣. فاذاً ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٣ وايضاً ان الحس بالفعل يصير محسوساً بالفعل والعقل بالفعل يصير معقولاً بالفعل . والمحب بالفعل لا يصير محبوباً بالفعل . فالاتصال اذن معلولٌ للادراك لا للمحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « كل محبة فهي قوةٌ موحدة »

والجواب ان يقال ان اتصال المحب بالمحبوب على ضربين احدهما حقيقيٌ وذلك متى كان المحبوب حاضراً لدى المحب والثاني شوقيٌ وهذا يُعتبر بحسب ادراكٍ سابقٍ لان الحركة الشوقية تتبع الادراك ولما كانت المحبة على ضربين محبة شهوة ومحبة صداقة كان كلاهما يحصل عن تصور اتصال المحبوب بالمحب لان من يحب شيئاً مشتهياً اياه يتصوّره عائداً الى صلاح حاله وكذلك من يحب انساناً بمحبة الصداقة يريد له الخير كما يريده لنفسه فيعتبره بمنزلة نفسه من حيث يريد له الخير كما يريده لنفسه ولذلك يقال ان الصديق ذاتٌ ثانية لصديقه وقال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٦ وفي رجوعه ك ٢ ب ٦ «لقد اصاب من قال عن صديقهِ انه نصف روحه» . فالضرب الاول من الاتصال تفعله المحبة على سبيل العلة المؤثرة لانها تحرك الى اشتهاء والتماس حضور المحبوب لدى المحب على انه ملائمٌ له وخاص بهِ والضرب الثاني تفعله المحبة على سبيل العلة الصورية لان المحبة هي هذا الاتصال او الارتباط ومن ثمه قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٨ ب ١٠ «المحبة كوصلة تجمع او تشتهي ان تجمع بين اثنين» اي بين المحب والمحبوب وقد اشار بقوله تجمع الى اتصال الشوق الذي ليس من دونه محبة وبقوله تقصد ان تجمعَ

الى الاتصال الحقيقي

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الاتصال الحقيقي الذي تقتضيه اللذة على انه علتها واما الشوق فيحصل عند غيبة المحبوب الحقيقية واما المحبة فتحصل في الغيبة وفي الحضور

وعلى الثاني بان الاتصال بالنسبة الى المحبة على ثلاثة اقسام فمنه ما هو علةٌ للمحبة وهذا هو الاتصال الجوهري باعتبار محبة الانسان لنفسه والاتصال التشبيهي باعتبار محبته لغيره كما مرَّ في المبحث الآنف ف٣ · ومنه ماهو نفس المحبة ذاتاً وهو ما كان بحسب مناسبة الشوق وهو يشبه الاتصال الجوهري من حيث ان نسبة المحب الى المحبوب بمحبة الصداقة كنسبته الى نفسه ونسبته الى المحبوب بمحبة الشهوة كنسبته الى شيءٍ يخصه · ومنه ماهو معلولٌ للمحبة وهذا هو الاتصال الحقيقي الذي يلتمسه المحب من المحبوب وهو يكون بحسب موافقة المحبة فقد قال الفيلسوف في السياسة ك٢ ب٢ « قال ارسطوفانس ان المتحابين يتوقان الى ان يصيرا واحداً الا انه لما كان ذلك يستلزم فساد كليهما او احدهما كانا يلتمسان ما يلائمهما ويليق بهما من الاتحاد اي ان يصطحبا ويتشافها و يتصلا بينهما في نحو ذلك »

وعلى الثالث بان الادراك يستكمل باتصال المُدرَك بالمُدرِك بشبهه واما المحبة فتقتضي اتصال المحبوب نفسه بالمحب على نحوِ ما كما مر قريباً فالمحبة اذن اجمع من الادراك

ألفصلُ الثاني

في ان التداخل هل هو معلول للمحبة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة لاتحدث التداخل اي حصول كل من المحب والمحبوب في الآخر لان ما يحصل في الآخر يكون محوياً فيهِ · ويمتنع كون شيءٍ واحدٍ بعينه حاوياً ومحوياً · فاذاً يمتنع ان يصدر عن المحبة التداخل

اي حصول كلٍ من المحب والمحبوب في الآخر

٢ وايضاً ليس ينفذ شيءٌ باطن شيءٍ تام الاجزاء الا بقسمة وتفصيل · وتفصيل الاشياء المتصلة حقيقةً ليس الى الشهوة التي هي محل المحبة بل الى العقل · فاذاً ليس التداخل معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لو كان كلٌ من المحب والمحبوب يحصل في الآخر بالمحبة لكان اتصال المحبوب بالمحب كاتصال المحب بالمحبوب والاتصال هو المحبة كما مر في الفصل الآنف فيلزم كون المحب محبوباً دائماً من المحبوب وهذا ظاهر الفساد · فاذاً ليس التداخل معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٤: ١٦ « من ثبت في المحبة ثبت في الله والله فيهِ » وقوله في المحبة اي محبة الله · فاذاً كذلك كل محبة تقتضي حصول المحبوب في المحب

والجواب ان يقال ان هذا التداخل يجوز اعتباره من جهة القوة المدركة ومن جهة القوة الشوقية لانه من جهة القوة المدركة يقال ان المحبوب حاصلٌ في المحب من حيث يوجد في ادراك المحب كقوله في فيلبي ١: ٧ « لاني احفظكم في قلبي » ويقال ان المحب حاصلٌ في المحبوب بالادراك لا من حيث يوجد في ادراك المحبوب الظاهري بل من حيث يجتهد ان يستقصي داخلاً جميع ما يختص بالمحبوب واحداً واحداً وهكذا يدخل الى باطنه كقوله في ١ كور ٢: ١٠ عن الروح القدس الذي هو محبة الله « يفحص حتى اعماق الله » · واما من جهة القوة الشوقية فيقال ان المحبوب يحصل في المحب باعتبار وجوده في شوقه بارتياحٍ ما اليه بحيث يلتذ المحب به او بخيراته عند حضوره او يتوجه بالاشتياق عند غيبته اليهِ اذا كان محبوباً بمحبة الشهوة او الى الخيرات التي يريدها له اذا كان محبوباً بمحبة الصداقة لا لسببٍ خارج كما اذا اشتهى انسانٌ شيئاً لاجل شيءٍ آخر او اراد خيراً لغيره لاجل شيءٍ آخر بل لارتياحٍ باطن الى المحبوب ولذلك يقال محبة باطنة واحشاء المحبة ·

و بعكس ذلك يحصل المحب في المحبوب بمحبة الشهوة بخلاف حصوله فيه بمحبة الصداقة فان محبة الشهوة لاتسكن في ادراك المحبوب اوالتمتع به على وجهٍ خارجيٍ او ظاهريٍ بل تلتمس كمال الحصول على المحبوب بوصولها الى باطنه على نحوٍ ما ومحبة الصداقة يحصل بها المحب في المحبوب من حيث يعتبر خيرَ المحبوب او شرَّه كخيره او شره وارادته كارادته حتى كأنما يظهر انه ينفعل و يتأثر بالخير او الشر في شخص صديقه ولهذا كان من شأن الاصدقاء ان يريدوا شيئاً واحداً و يتألموا او يلتذوا بشيءٍ واحدٍ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ب ٣ وفي الخطابة ك ٢ب٤ حتى انه من حيث يعتبر المحب ما لصديقه لنفسه يظهر انه حاصلٌ فيه كأنما هو واحدٌ بعينه واما من حيث يريد و يفعل بعكس ذلك لاجل الصديق كما يريد ويفعل لاجل نفسه لاعتباره صديقه كنفسه فالمحبوب يحصل في المحب . و يجوز اعتبار التداخل من جهة ثالثة في محبة الصداقة باعتبار مبادلة المحبة من حيث ان كلاً من الصديقين يحب الآخر و يريد و يفعل له الخير

اذاً اجيب على الاول بان المحبوب يحصل في المحب من حيث يرتسم في شوقه بارتياحه اليه والمحب يحصل في المحبوب من حيث يتتبع على نحوٍ ما ما في باطن المحبوب وليس يمتنع ان يكون شيءٌ حاوياً ومحوياً باعتبارين كاشتمال كلٍ من الجنس والنوع على الآخر

وعلى الثاني بان ادراك العقل متقدمٌ على عاطفة المحبة وعليه فكما ان العقل يستقصي كذلك عاطفة المحبة تنفذ في المحبوب كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان تلك المحبة تتجه على النوع الثالث من التداخل وهو ليس يحصل في كل محبة

ألفصلُ الثالثُ

في ان الانجذاب هل هو معلول المحبة

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس الانجذاب معلولاً للمحبة اذ يظهر ان الانجذاب يدل على انسلاخٍ عن الحس. والمحبة لاتفعل دائمًا انسلاخًا عن الحس فقد يكون المحبون مالكين انفسهم. فالمحبة اذن لاتفعل الانجذاب

٢ وايضًا ان المحب يشتهي اتصال المحبوب به فهو اذن يجذب المحبوب الى نفسه وليس يتوجه اليه منسلخًا عن نفسه

٣ وايضًا ان المحبة تصل المحب بالمحبوب كما مر في الفصلين السابقين فلو انسلخ المحب عن نفسه ليتوجه الى المحبوب لكان المحبوب أحبَّ اليه دائمًا من نفسه وهذا بيّن البطلان. فاذًا ليس الانجذاب معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١٠ «المحبة الالهية تفعل الانجذاب. والله نفسه حصل له الانجذاب بسبب المحبة» ولكون كل محبة مشتركةً في شبه المحبة الالهية كما قال ديونيسيوس هنالك ايضًا يظهر ان كل محبة تحدث انجذابًا

والجواب ان يقال يراد بانجذاب الانسان انسلاخه عن نفسه وهذا يحدث بحسب القوة المدركة والقوة الشوقية اما بحسب القوة المدركة فمتى انسلخ الانسان عن حالة ادراكه الخاص اما لترفعه الى ادراك اعلى كما يقال منجذب لمن يرتقي الى ادراك ما فوق الحس والعقل من حيث ينسلخ عن حالة ادراك العقل والحس الطبيعية او لانحطاطه الى حالةٍ ادنى كما يقال منجذبٌ لمن يصيبه خَبَلٌ او جنونٌ واما بحسب القوة الشوقية فمتى توجه الشوق من انسان الى آخر خارجاً بنحوٍ من الانحاء عن نفسه فالانجذاب الاول تحدثه المحبة بطريق التهيئة والتمهيد اي من حيث تحمل المحب على التفكر بالمحبوب كما مر في الفصل الآنف والتفكر الشديد

بشيءٍ يُذهل صاحبه عما سواه والانجذاب الثاني تُحدثه المحبة بدون توسط اما محبة الصداقة فتحدثه مطلقاً واما محبة الشهوة فلا تحدثه مطلقاً بل من وجه لان المحب يخرج في محبة الشهوة عن نفسهِ على نحوما اي من حيث لايكتفي بان يتلذذ بالخير الحاصل عليه في نفسه بل يلتمس ان يتمتع بخيرٍ خارج عن نفسه الا انه لالتماسه ذلك الخير الخارج لنفسه ليس يخرج عن نفسه مطلقاً بل ذلك الشوق ينقضي اخيراً في داخله واما في محبة الصداقة فشوق المحب يخرج مطلقاً عن نفسه لانه يريد الخير ويفعله لصديقه باذلاً همه وعنايته لاجله

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الانجذاب الاول

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على محبة الشهوة التي لاتحدث الانجذاب بالاطلاق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المحب انما ينسلخ عن نفسه من حيث يريد الخير ويفعله لصديقه وهو لا يريد خير صديقه اكثر من خير نفسه فلايلزم كون غيره احبَّ اليه من نفسه

الفصلُ الرابعُ

في ان الغيرة هل هي معلول المحبة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الغيرة ليست معلولاً للمحبة لانها مبدأ للخصومة وعليهِ قوله في ١ كور ٣:٣ اذ فيكم غيرة وخصومة الآية . والخصومة تنافي المحبة . فالغيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٢ وايضاً ان موضوع المحبة هو الخير الذي من شأنه ان يشرك في نفسه . والغيرة منافية للاشتراك لاقتضائها في ما يظهر عدم احتمال المحب الشركة في المحبوب كما يقال ان الرجال يغارون على نسائهم اذ لا يريدون ان يكنَّ مشتركات بينهم وبين غيرهم . فالغيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لاتكون الغيرة دون بغض كما لاتكون دون محبة ايضاً ففي مز ٧٢: ٣

« غِرتُ من الأئمة » فاذاً ليس يجب جعل الغيرة معلولاً للمحبة با كثر مما هي معلولٌ للبغض

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١٠ ان « الله يُدعى غيوراً لفرط محبته للكائنات »

والجواب ان يقال ان الغيرة كيفما اعتُبِرَت تصدر عن شدة المحبة فلا يخفى انه كلما كانت قوةٌ اشدَّ ميلاً الى شيء كانت اشد دفعاً لكل ما يضاد ذلك او ينافيه ولما كانت المحبة حركة الى المحبوب كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥و٣٦ كانت المحبة الشديدة تبتغي دفع كل ما ينافيها الا ان ذلك ليس يحدث في محبة الشهوة ومحبة الصداقة سواءً لان من يشتهي شيئاً في محبة الشهوة اشتهاء شديداً يتحرك الى مدافعة كل ماينافي طمأنينة ادراك المحبوب او طمأنينة التمتع به وبهذا المعنى يقال ان الرجال يغارون على نسائهم لئلا يفوتهم بشركة الغير ما يبتغونه من الانفراد بالزوجة وكذلك الذين يبتغون العظمة يتحركون الى مقاومة من يظهر انهم يتعظمون لاعتبارهم انهم يحولون دون عظمتهم وهذه هي غيرة الحسد المشار اليها بقوله في مز ٣٦: ١ « لا تغبط الاشرار ولا تَغَرْ من صانعي الاثم » . واما محبة الصداقة فهي تبتغي خير الصديق فمتى كانت شديدة حركت الانسان الى مقاومة كل ما ينافي خير الصديق وبهذا المعنى يقال ان الصديق يغار لصديقه متى عُنِيَ بدفع ما يقال او يفعل ضد خير صديقه وعلى هذا النحو يقال ان انساناً يغار لله متى حاول ان يدفع بحسب طاقته ما يضاد كرامة الله او ارادته كقوله في ٣ ملوك ١٩: ١٤ « غِرتُ لرب الجنود » وفي شرح قوله في يو ٢: غيرة بيتك اكلتني: « يؤكل من الغيرة الصالحة من يجتهد في اصلاح كل ما يراه من القبائح واذا تعذر عليه ذلك احتمله وأنَّ منه »

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك على غيرة الحسد التي هي سبب

الخصومة ليس لمضادة الشيء المحبوب بل لمدافعة ما يحول دونه من العوائق

وعلى الثاني بان الخير يُحَبُّ من حيث يمكن اشتراك المحب فيه ولذلك فكل ما يمنع كمال هذا الاشتراك يصير مستكرهاً وهكذا من محبة الخير تحصل الغيرة على انه قد يحدث من نقص الخيرية ان بعض الخيرات اليسيرة لا يمكن احرازها كلها معاً من كثيرين فتحصل من محبتها غيرة الحسد بخلاف تلك الخيرات التي يمكن احرازها كلها من كثيرين فان هذه الغيرة لا تحصل عنها حقيقةً اذ ليس يحسد احدٌ غيره على ادراك الحق الذي يمكن ادراكه كله من كثيرين بل قد يحسده على سمو ادراكه

وعلى الثالث بان بغض الانسان لما ينافي الشيء المحبوب يحصل ايضاً عن المحبة ولذلك تُجعَل الغيرة معلولاً بالخصوص للمحبة باكثر مما تُجعَل معلولاً للبغض

الفصلُ الخامسُ

في ان المحبة هل هي انفعال مضر بالمحب

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان المحبة انفعالٌ مضرٌ فان السقم يدل على ضرر بالسقيم. والمحبة تُسقِم ففي نش ٢: ٥ «أسندوني بالزهور شدّدوني بالتفاح فقد اسقمني الحب». فالمحبة اذن انفعالٌ مضر

٢ وايضاً ان الاذابة ضرب من التحليل. والمحبة مذيبة ففي نش ٥: ٦ « نفسي ذابت حين نطق حبيبي » فالمحبة اذن محللة فهي اذن مُفسِدة ومضرة

٣ وايضاً ان الضَرَم يدل على فرط الحرارة الذي هو مُفسِدٌ والضَرَم يحدث عن المحبة فقد جعل ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية الحرارة والحدة والاضطرام في جملة خاصيات محبة السروفين وفي نش ٨: ٦ عن المحبة «وميضها كوميض النار واللهيب». فالمحبة اذن انفعالٌ مضرٌ ومُفسدٌ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « كل

شيءٍ يحب نفسه من حيث يحفظ ذاته ». فالمحبة اذن ليست انفعالاً مضراً بل حافظاً ومكملاً

والجواب ان يقال ان المحبة تدل على تعلق القوة الشوقية بخيرٍ ما كما مر في مب ١٦ ف١ و٢ ومب ٢٧ ف١ وليس يتضرر شيء بتعلقه بما يلائمه بل يستكمل وتحسن حاله به اذا كان ذلك ممكناً وانما يتضرر وتقبح حاله بتعلقه بما لا يلائمه وعلى هذا فمحبة الخير الملائم مكمّلة للمحب ومُصلِحة لحاله ومحبة الخير المنافر مضرة بالمحب ومُفسِدة لحالهِ. فاذاً اعظم ما يستكمل الانسان وتصلح حاله بمحبة الله واعظم ما يتضرر وتقبح حاله بمحبة الخطيئة وعليه قوله في هوشع ٩: ١٠ « صاروا ارجاساً كاحبابهم » وما قلناه الى الآن عن المحبة فانما قلناه باعتبار جهتها الصورية اي باعتبار ما هو الشهوة واما باعتبار ما في انفعال المحبة من الجهة المادية وهو التأثر الجسماني فقد تكون المحبة مضرة بسبب فرط التأثر كما يعرض ذلك في الحس وفي كل فعلٍ من افعال القوى النفسانية يحدث بتأثر الآلة الجسمانية

واما ما ورد في الاعتراضات فيجاب عليه بانه يمكن ان يجعل للمحبة معلولات قريبة اربعة وهي الذوبان والتمتع والسقم والاضطرام واولها الذوبان المقابل للتجمد لان الاشياء المتجمدة تندمج اجزاؤها بحيث يتعسر دخول جسم غريب بينها والمحبة تقتضي استعداد الشوق لقبول الخير المحبوب باعتبار وجود المحبوب في المحب كما تقدم في ف٢ فتجمد القلب او صلابته كيفية منافية للمحبة واما الذوبان فيدل على لينٍ في القلب يصير به القلب مستعداً لدخول المحبوب فيه. فاذا كان المحبوب حاضراً وحاصلاً حصل اللذة او التمتع واذا كان غائباً حصل من ذلك انفعالان اي الألم من الغيبة (ولذلك سمّى توليوس الالم على وجه الخصوص مرضاً) وشدة الشوق الى ادراك المحبوب ويعبَّر عنها بالاضطرام فهذه هي معلولات المحبة باعتبارها من الجهة الصورية بحسب نسبة القوة الشوقية الى الموضوع. واما

انفعال المحبة فيلحقه باعتبار تأثر الآلة معلولاتٌ معادلةٌ للمعلولات السابقة

الفصلُ السادسُ

في ان المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحب لا يفعل كل شيء عن محبة فان المحبة انفعالٌ كما مرَّ في مب ٢٦ ف ٢ · وليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن انفعالٍ بل منه ما يفعله عن انتخاب ومنه ما يفعله عن جهل كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ · فاذاً ليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن محبة

٢ وايضاً ان الشهوة هي مبدأ الحركة والفعل في جميع الحيوانات فلو فعل الانسان كل شيء عن محبة لكانت سائر انفعالات القوة الشهوية عبثاً

٣ وايضاً ليس يصدر شيء عن علتين متضادتين معاً · ومن الاشياء ما يصدر عن البغض · فاذاً ليس يصدر كل شيء عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « انما تفعل جميع الاشياء ما تفعله بسبب المحبة »

والجواب ان يقال كل فاعل يفعل لغاية كما مر في مب ١ ف ١ و ٢ والغاية هي الخير الذي يشتهيه ويحبه كل شيء فيتضح اذن ان كل فاعل اياً كان لا يفعل فعلاً الا عن محبة

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على المحبة التي هي انفعال في الشوق الحسي وكلامنا الآن على المحبة بالاجمال باعتبار تناولها المحبة العقلية والنطقية والحيوانية والطبيعية فبهذا المعنى تكلم ديونيسيوس على المحبة في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١٢

وعلى الثاني بان المحبة يصدر عنها الشوق والالم واللذة وبالتالي سائر الانفعالات الأُخر كما مر في مب ٢٥ ف ٢ · فاذاً كل فعلٍ يصدر عن انفعالٍ ما فهو يصدر

عن المحبة ايضاً باعتبار كونها العلة الاولى فلا تكون الانفعالات الأُخر عبثاً لكونها عللاً قريبة

وعلى الثالث بان البغض ايضاً يصدر عن المحبة كما سياتي قريباً في المبحث التالي ف ٢

المبحثُ التاسعُ والعشرون

في البغض — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في البغض والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الشر هل هو علة البغض وموضوعه — ٢ في ان البغض هل يحدث عن المحبة — ٣ في ان البغض هل هو اشد من المحبة — ٤ هل يقدر احدٌ ان يبغض نفسه — ٥ هل يقدر احدٌ ان يبغض الحق — ٦ هل يمكن بغض شيء كلي

الفصلُ الاولُ

في ان الشر هل هو علة البغض وموضوعه

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشر ليس علة البغض وموضوعه لان كل موجود من حيث هو موجودٌ خيرٌ فلو كان موضوع البغض هو الشر لم يتعلق البغض بشيء بل بعدم شيء فقط وهذا بيّن البطلان

٢ وايضاً ان بغض الشر محمودٌ ولذلك قيل في مدح بعضهم في ٢ مكا ٣ : ١ «كانت الشرائع محفوظة غاية الحفظ لما كان عليه أُونيا الكاهن الاعظم من الورع ولاجل الذين كانوا يبغضون الشر» فلو كان لا يُبغض الا الشر لكان كل بغض محموداً وهذا بيّن الفساد

٣ وايضاً ليس شيء بعينه خيراً وشراً معاً · وقد يُبغض ويُحبُّ شيءٌ واحدٌ بعينه

من اشياء مختلفة · فالبغض اذن ليس يتعلق بالشر فقط بل بالخير ايضاً

لكن يعارض ذلك ان البغض يضاد المحبة · وموضوع المحبة هو الخير كما مر في مب ٢٦ ف١ · فاذاً موضوع البغض هو الشر

والجواب ان يقال لما كان الشوق الطبيعي ينبعث عن ادراكٍ ما ولو اجنبياً كان الحكم واحداً على ما يظهر في ميل الشوق الطبيعي والشوق الحيواني الذي يحصل عن الادراك الذاتي كما مر في مب ٢٦ ف١ وظاهرٌ في الشوق الطبيعي انه كما ان لكل شيء ميلاً او استعداداً طبيعياً لما يلائمه وذلك هو المحبة الطبيعية كذلك لكل شيء نفورٌ طبيعيٌ عما هو منافرٌ ومفسدٌ وهذا هو البغض الطبيعي · فاذاً كذلك الامر في الشوق الحيواني او العقلي فان المحبة هي ميل الشوق الى ما يُعتبر ملائماً والبغض هو نفور الشوق عما يُعتبر منافراً ومضراً وكما ان كل ملائم من حيث هو كذلك يتضمن حقيقة الخير كذلك كل منافر من حيث هو كذلك يتضمن حقيقة الشر وعليهِ فكما ان الخير هو موضوع المحبة كذلك الشر هو موضوع البغض

اذاً اجيب على الاول بان الموجود من حيث هو موجود لا يتضمن حقيقة المنافر بل حقيقة الملائم لاشتراك جميع الاشياء في الموجود واما الموجود من حيث هو موجود مخصوصٌ بعينه فيتضمن حقيقة المنافر لموجودٍ معيَّن وبهذا الاعتبار يكون بعض الموجودات مكروهاً لبعضها وشراً بالقياس الى بعضها وان لم يكن شراً في نفسه

وعلى الثاني بانه كما قد يُعتبر خيراً ما ليس في الحقيقة خيراً كذلك قد يعتبر شراً ما ليس في الحقيقة شراً ومن ذلك يعرض احياناً ان لا يكون بغضُ الشر ولا محبة الخير خيراً

وعلى الثالث بان محبة اشياء مختلفة وبغضها لشيء واحدٍ بعينه يعرض بحسب الشوق الطبيعي من طريق ان شيئاً واحداً بعينه يكون في طبعه ملائماً لاحدها ومنافراً

لآخر كما ان الحرارة ملائمة للنار ومنافرة للماء وبحسب الشوق الحيواني من طريق ان شيئاً واحداً بعينه يعتبر من احدها خيراً ومن آخر شراً

ألفصلُ الثاني

في ان البغض هل يصدر عن المحبة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : ١ يظهر ان المحبة ليست علة للبغض لان الاشياء القسيمة بعضها لبعض هي معاً بالطبع كما في باب معاً من لواحق المقولات · وكل من المحبة والبغض قسيم للآخر لكونهما متضادين · فهما اذاً معاً بالطبع · فاذاً ليست المحبة علة للبغض

٢ وايضاً ليس احد الضدين علة للآخر · والمحبة والبغض ضدان فاذاً الخ

٣ وايضاً ليس المتأخر علة للمتقدم · والبغض متقدم على المحبة في ما يظهر لدلالة البغض على نفور عن الشر والمحبة على ميل الى الخير · فاذاً ليست المحبة علة للبغض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ « جميع العواطف تصدر عن المحبة » فالبغض اذن لكونه من جملة العواطف النفسانية يصدر عن المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة قائمة بنوع من موافقة المحب للمحبوب والبغض قائم بنوع من المنافرة او المخالفة كما تقدم في الفصل الآنف وكل شيء يجب ان يُعتبر فيهِ ما يلائمه قبل اعتبار ما ينافره اذ انما يكون شيء منافراً لآخر من حيث هو مُفسدٌ او مانعٌ لما يلائمه ومن ذلك يلزم بالضرورة ان المحبة متقدمة على البغض وانه ليس يبغض شيء الا لمضادتهِ الملائم المحبوب وعلى هذا فكل بغض يحدث عن المحبة

اذاً اجيب على الاول بان الاشياء القسيمة بعضها لبعض منها ما يوجد معاً بالطبع حقيقةً واعتباراً كنوعَي الحيوان ونوعَي اللون ومنها ما يوجد معاً اعتباراً

ولكن احدهما متقدمٌ حقيقةً على الآخر وعلةٌ له كما هو ظاهرٌ في انواع الاعداد والاشكال والحركات ومنها ما ليس معاً لا حقيقةً ولا اعتباراً كالجوهر والعرض لان الجوهر في الحقيقة علة العرض · والموجود يصدق بالاعتبار على الجوهر قبل صدقه على العرض اذ ليس يصدق على العرض الا من حيث هو في الجوهر · والمحبة والبغض موجودان معاً بالطبع اعتباراً لا حقيقةً فلا يمتنع كون المحبة علةً للبغض

وعلى الثاني بان المحبة والبغض انما يكونان متضادين متى تعلقا بواحدٍ بعينه واما متى تعلقا بمتضادين لم يكونا متضادين بل متلازمين لان محبة شيء وبغض ضده في حكم واحد فتكون محبة شيءٍ علةً لبغض ما يضاده

وعلى الثالث بان الرجوع عن منتهًى متقدمٌ في الدَرَك على التوجه الى منتهًى آخر واما في القصد فالأمر بالعكس اذ انما يُرجع عن منتهًى ليُتوجه الى آخر والحركة الشوقية اخص بجهة القصد منها بجهة الدَرَك ولذلك كانت المحبة متقدمة على البغض اذ كلاهما حركة شوقية

الفصلُ الثالثُ

في ان البغض هل هو اشد من المحبة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان البغض اشد من المحبة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ « ليس احدٌ الا وهربه من الألم اعظم من ابتغائه اللذة » والهرب من الالم يرجع الى البغض وابتغاء اللذة يرجع الى المحبة . فالبغض اذن اشدُّ من المحبة

٢ وايضاً ان الاضعف يُغلَب من الاشد · والمحبة تُغلَب من البغض وذلك متى استحالت المحبة اليه · فالبغض اذن اشدُّ من المحبة

٣ وايضاً ان عاطفة النفس تظهر بالأثر · والانسان اشد ثباتاً في دفع المكروه منه في طلب المحبوب كما ان الحيوانات العجم ايضاً تترك المستلذات بسبب الضرب

كما مثل بذلك اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره · فالبغض اذن اشد من المحبة
لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير
كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١٦ · واختلاف المحبة والبغض
تابعٌ لاختلاف الخير والشر · فالمحبة اذن اشد من البغض

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون المعلول اقوى من علته وكل بغض فهو
يصدر عن محبة صدور المعلول عن علته كما مرّ في الفصل السابق فيستحيل اذن ان
يكون البغض اشد من المحبة مطلقاً بل من الضرورة ايضاً ان تكون المحبة بالاطلاق
اشد من البغض فان حركة شيء الى الغاية اشد من حركته الى ما الى الغاية
وغاية الهرب عن الشر ادراك الخير فاذاً حركة النفس الى الخير اشدّ مطلقاً منها
الى الشر الا انه قد يظهر ان البغض اشد من المحبة لامرين اما اولاً فلان البغض
يُشعَر به اكثر من المحبة لانه لما كان ادراك الحس قائماً بنوع من التأثر فمتى كان
قد تأثر شيء فلا يُشعَر بذلك كما لو كان في حال التأثر ولذلك فحرارة حمّى الدق
وان كانت اشدّ لا يُشعَر بها كما يُشعَر بحرارة حمّى الربع لان حرارة حمى الدق
صارت كانها ملكة او طبيعية ولهذا كانت المحبة ايضاً اشد تاثيراً عند غيبة
المحبوب كقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٢ «المحبة يُشعَر بها اكثر
متى حصلت عن الاحتياج» ولهذا ايضاً كانت منافرة ما يُبغَض اشد تأثيراً على الحس
من ملاءمة ما يُحَب · واما ثانياً فلعدم نسبة البغض الى المحبة المحاذية له لانه بحسب
تفاوت الخيرات في العظم والحقارة تتفاوت المحبات التي يقابلها أبغاضٌ معادلة
لها وعلى هذا فالبغض المحاذي لمحبة اعظم اشد تحريكاً من لمحبة التي هي ادنى
و بذلك يتضح الجواب على الاول لان محبة اللذة ادنى من محبة حفظ الذات
التي يحاذيها الهرب من الالم ولذلك كان الهرب من الالم اشد من محبة اللذات
واجيب على الثاني بان البغض ليس يغلب المحبة اصلاً الا لاجل محبة اعظم

يحاذيها فالانسان مثلاً احبُّ لنفسه منه لصديقه ولكونه يحب نفسه يبغض صديقه اذا ضادَّه

وعلى الثالث بانه انما يكون الفعل في دفع المكروه اشدّ لان البغض اشدُّ تأثيراً على الحس

الفصلُ الرَّابعُ

هل يقدر احدٌ ان يبغض نفسه

يتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان انساناً يقدر ان يبغض نفسه ففي مز ١٠: ٦ «من يحب الجور يبغض نفسه» وكثيرٌ من الناس يحبون الجور. فاذاً كثيرٌ من الناس يبغضون انفسهم

٢ وايضاً انما نبغض من نريد ونفعل له الشر. وقد يريد انسان ويفعل الشر لنفسه كالذين ينتحرون. فاذاً بعض الناس يبغضون انفسهم

٣ وايضاً قال بويسيوس في التعزية ك٢ نث ٥ «البخل يجعل صاحبه مكروهاً» ومن ذلك يتحصل ان كل انسان يبغض البخيل. وبعض الناس بخلاء. فهم اذن يبغضون انفسهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٥: ٢٩ «لم يبغض احدٌ جسده قطُّ»

والجواب ان يقال يستحيل ان يبغض انسانٌ نفسه بالذات فان كل شيء يشتهي الخير طبعاً ولا يمكن ان يشتهي لنفسه شيئاً الا باعتبار كونه خيراً لان الشر يحصل دون قصد الارادة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٢ ومحبة انسان هي ارادة الخير له كما مرَّ في مب ٢٦ ف ٤ فاذاً من الضرورة ان يحب الانسان نفسه ويستحيل ان يبغض انسانٌ نفسه بالذات الا انه قد يعرض ان يبغض انسانٌ نفسه بالعرض وذلك يحدث على نحوين فيحدث اولاً من جهة الخير الذي يريده انسان لنفسه اذ قد يعرض ان يكون ما يُشتهَى على انه خيرٌ من

وجه شراً بالاطلاق وهكذا يريد الانسان لنفسه الشر بالعرض وهذا هو بغضه لنفسه ويحدث ثانياً من جهة نفسه التي يريد لها الخير فان كل شيء هو بالخصوص ما هو الاهمُّ فيه ولذلك يُسنَد الى المملكة ما يفعله الملك كانما الملك هو المملكة باسرها وواضح ان الانسان بالخصوص هو عقل الانسان ويعرض ان بعضاً يعتبرون انهم بالخصوص ما هم هم باعتبار الطبيعة الجسمانية والحسية فيحبون انفسهم بحسب ما يعتبرون بهِ انفسهم لكنهم يبغضون ما هم هم حقيقةً بارادتهم ما ينافي العقل وفي كلا الوجهين من يحب الجور فليس يبغض نفسه اي روحه فقط بل يبغض ذاته ايضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه ليس احدٌ يريد او يفعل لنفسه شرًا الا من حيث يعتبره خيرًا فان الذين ينتحرون ايضاً يعتبرون موتهم خيرًا من حيث ينتهي بهِ ما يتولاهم من شقاء او الم

وعلى الثالث بان البخيل يبغض عرضاً من اعراضه لكنه ليس لذلك يبغض نفسه كما ان المريض يبغض المرض من حيث يحب نفسه · او يقال ان البخل يجعل صاحبه مكروهاً عند الغير لا عند نفسه بل هو بالاحرى صادرٌ عن افراط محبة الذات لابتغاء الانسان بها لنفسه من الخيرات الزمانية اكثر مما يجب ان يبتغيه

الفصلُ الخامسُ

هل يقدر احدٌ ان يبغض الحق

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس يقدر احدٌ ان يبغض الحق فان الخير والموجود والحق امورٌ متساوقة · وليس يقدر احدٌ ان يبغض الخير · فاذاً ليس يقدر احدٌ ان يبغض الحق

٢ وايضاً ان جميع الناس يشتهون العلم طبعاً كما في اول الالهيات · والعلم ليس

يتعلق الا بالحق فالحق اذن يُشتهى و يحَب بالطبع · وما كان حاصلاً بالطبع فهو حاصلٌ دائمًا · فاذًا ليس يقدر احدٌ ان يبغض الحق

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ ان « الناس يحبون غير المتصنعين » وما ذاك الا لاجل الحق · فالانسان اذن يحب الحق بالطبع فهو اذن لا يبغضه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤ : ١٦ « صرت عدواً لكم لقولي لكم الحق »

والجواب ان يقال ان الخير والحق والموجود متحدة حقيقةً لكنها متغايرة اعتباراً فان الخير يتضمن اعتبار المشتهى ولا كذلك الموجود او الحق فان الخير ما يشتهيه كل شيء ولذلك لا يجوز ان يُبغض الخير من حيث هو خيرٌ لا باعتباره كلياً ولا باعتباره جزئياً واما الموجود والحق الكليان فيمتنع عليهما البغض لان المنافرة سبب البغض والملاءمة سبب المحبة والموجود والحق يشترك فيهما جميع الاشياء الا انه لا يمتنع تعلق البغض بموجود جزئي وبحق جزئي باعتبار كونه مضاداً او منافراً لان المضادة والمنافرة لا تنافي حقيقة الموجود والحق كما تنافي حقيقة الخير ومضادة حق جزئي او منافرته للخير المحبوب تحدث على ثلاثة انحاء اولاً باعتبار كون الحق موجوداً في نفس الاشياء الخارجة وجود العلة والاصل وبهذا الاعتبار قد يبغض الانسان الحق من حيث يريد ان لا يكون حقاً ما هو حقٌ وثانياً باعتبار حصول الحق في معرفة الانسان فتمنعه عن طلب المحبوب كما لو اراد بعض ان لا يعرفوا حقيقة الايمان ليسوغ لهم الخطأ وبلسان هؤلاء قيل في ايوب ٢١ : ١٤ « معرفة طرقك لا نبتغيها » وثالثاً يُبغض الحق الجزئي على انه منافرٌ باعتبار كونه حاصلاً في عقل الغير كما انه لو اراد انسان ان يقترف خطيئة يبغض معرفة الغير للحق من جهة خطيئته وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣ « يحب الناس الحق ساطعاً ولكنهم يبغضونه موبخاً »

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان معرفة الحق محبوبة بالذات ولذلك قال اوغسطينوس «يحبه الناس ساطعاً» الا انه يجوز ان تكون مكروهةً بالعرض من حيث تحول دون مشتهًى ما

وعلى الثالث بانه انما يُحَبُّ غير المتصنعين من حيث ان الانسان يحب بالذات معرفة الحق الذي يعلنه غير المتصنعين

الفصلُ السادسُ

هل يمكن بغضُ شيءٍ كليٍ

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر انه يستحيل تعلق البغض بشيءٍ كلي لكونه من انفعالات الشوق الحسي الذي انما يتحرك من ادراك المحسوس . والحس لا يقدر ان يدرك الكلي . فيستحيل اذن تعلق البغض بشيءٍ كلي

٢ وايضاً ان البغض يحدث عن المنافرة المنافية للشركة . والشركة من حقيقة الكلي . فيستحيل اذن تعلق البغض بشيءٍ كلي

٣ وايضاً ان موضوع البغض هو الشر . والشر يوجد في الخارج لا في الذهن كما في الالهيات ك ٦ م ٨ . فاذاً لكون الكلي لا يوجد الا في العقل الذي يُنتزع الكلي من الجزئي يظهر انه يستحيل تعلق البغض بشيءٍ كلي

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ «انما يحدث الغضب بين الافراد واما البغض فيتعلق بالاجناس ايضاً فان كل انسان يبغض اللص والمفتري»

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الكلي على نحوين الاول من حيث يراد به معنى الكلية والثاني من حيث يراد بهِ الطبيعة المتصفة بذلك المعنى فان اعتبار الانسان الكلي غيرٌ واعتبار الانسان بما هو انسانٌ غيرٌ . فاذا اعتُبِرَ الكلي بالمعنى

الاول فليس لقوة حسية لا ادراكية ولا شوقية ان تتعلق بهِ لان الكلي يحصل بانتزاعه من المادة الشخصية التي هي محل كل قوة حسية الا انه يجوز لقوة حسية ادراكية وشوقية ان تتعلق بشيء بوجه العموم كقولنا ان موضوع البصر هو اللون بالعموم لا لان البصر يدرك اللون الكلي بل لان اللون ليس يوصفُ بكونه مُدرَكاً من البصر من حيث هو لونٌ جزئيٌ بعينهِ بل من حيث هو لونٌ مطلقاً · وبهذا المعنى يجوز تعلق البغض الحسي ايضاً بشيء كلي فمن الاشياء ما يضاد الحيوان من حيث طبيعته الكلية لا من حيث طبيعته الجزئية فقط كمضادة الذئب للشاة ومن ثم كانت الشاة تبغض الذئب بالعموم واما الغضب فلا يحدث الا عن شيء جزئي إذ انما يحدث عن فعل شيء مضر والافعال خاصة بالجزئيات ولذلك قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الغضب لا يتعلق الا بشيء جزئي واما البغض فيجوز ان يتعلق بشيء بالعموم · واما البغض باعتباره في الجزء العقلي فلكونه يلحق الادراك العقلي الكلي يجوز تعلقه بالكل باعتباريهِ

اذاً اجيب على الاول بان الحس لا يدرك الكلي من حيث هو كلي لكنه يدرك ما تعرض له الكلية بالانتزاع

وعلى الثاني بان ما كان مشتركاً بين الجميع لا يجوز تعلق البغض بهِ لكنه لا يمتنع ان يكون شيء مشتركاً بين كثيرين ومنافراً لآخرين فيكون مكروهاً لهم

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الكلي من حيث يراد بهِ معنى الكلية وهو بهذا الاعتبار لا تتعلق بهِ الادراك او الشوق الحسي

المبحث المتم ثلاثين

في الشهوة — وفيهِ اربعة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط — ٢ هل هي انفعالٌ مخصوصٌ — ٣ هل يوجد شهواتٌ طبيعية وشهواتٌ غير طبيعية — ٤ في ان الشهوة هل هي غير متناهية

الفصلُ الأولُ

في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست خاصة بالشوق الحسي فمنها ما يقال لها شهوة الحكمة كقوله في حك ٦ : ٢١ «شهوة الحكمة تُبلِغ الى الملكوت الدائم» والشوق الحسي يمتنع تعلقه بالحكمة · فاذاً ليست الشهوة خاصة بالشوق الحسي

٢ وايضاً ان ابتغاء اوامر الله ليس الى الشوق الحسي بل قال الرسول في رو ٧ : ١٨ «الخير لا يسكن فيَّ اي في جسدي» · والشهوة تتعلق بابتغاء اوامر الله كقوله في مز ١١٨ : ٢٠ «اشتهت نفسي ان تبتغي احكامك» · فهي اذن ليست خاصة بالشوق الحسي

٣ وايضاً ان لكل قوة خيراً خاصاً تشتهيه · فالشهوة اذن توجد في كل قوة نفسانية وليست خاصة بالشوق الحسي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ «الجزء الغير الناطق الخاضع للعقل والمنقاد له يُقسَم الى شهوة وغضب وهذا هو جزء النفس الغير الناطق الانفعالي والشوقي» فالشهوة اذن خاصة بالشوق الحسي

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى المستلذ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك١ ب٢ واللذة على قسمين كما سياتي قريباً في المبحث التالي ف٣و٤ احدهما اللذة بالخير المعقول وهو خير العقل والثاني اللذة بالخير المحسوس فاللذة الأولى يظهر انها خاصة بالنفس وحدها والثانية مشتركة بين النفس والجسد لان الحس قوة في آلة جسمية ومن ثم كان الخير المحسوس هو خير المركب كله · والشوق الى هذه اللذة يظهر انه هو الشهوة المشتركة بين النفس والجسد كما يدل على ذلك مجرد لفظها (اي في اللاتينية وهو concupiscentia ومعناه الاشتهاء معاً)· فالشهوة اذن خاصة في الحقيقة بالشوق الحسي و بالقوة الشهوانية المأخوذ اسمها منها

اذاً اجيب على الاول بان الشوق الى الحكمة او غيرها من الخيرات الروحانية يقال له احياناً شهوة اما لمشابهة بينهما او لاشتداد شوق الجزء الاعلى الذي يحصل منه فيض على الشوق الادنى بحيث ان الشوق الادنى يتوجه ايضاً على حسب حاله الى الخير الروحاني تابعاً الشوق الاعلى والجسد ايضاً يخدم الروحانيات كقوله في مز ٨٣: ٣ « قلبي وجسمي ابتهجا بالاله الحي »

وعلى الثاني بان الابتغاء والاشتياق ليس في الحقيقة الى الشوق الادنى فقط بل بالحري الى الشوق الاعلى ايضاً اذ لا يفيد المصاحبة في الاشتهاء كالشهوة (اي في اللاتينية concupiscentia) بل يفيد مجرد الحركة الى الشيء المبتغى

وعلى الثالث بان من شان كل قوة نفسانية ان تشتهي خيرها الخاص بالشهوة الطبيعية التي لا تتبع الادراك واما اشتهاء الخير بالشهوة الحيوانية التي تتبع الادراك فخاص بالقوة الشوقية واشتهاء شيء باعتبار كونه خيراً مستلذاً بالحس وهو الاشتهاء بالخصوص فخاص بالقوة الشهوانية

الفصلُ الثّاني

في ان الشهوة هل هي انفعال مخصوص

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست انفعالاً مخصوصاً للقوة الشهوانية فان الانفعالات تتمايز بحسب موضوعاتها · وموضوع الشهوانية هو المستلَذ بالحس وهو ايضاً موضوع الشهوة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك١ ب١١ · فاذاً ليست الشهوة انفعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب٣٣ «الشهوة هي محبة الامور الفانية» فهي اذن ليست مغايرة للمحبة · وجميع الانفعالات المخصوصة متغايرة بينها · فالشهوة اذن ليست انفعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٣ وايضاً كل انفعال من انفعالات الشهوانية يقابله منها انفعالٌ مخصوص كما تقدم في مب ٢٣ ف٢ · وليس في الشهوانية انفعالٌ مخصوص يقابل الشهوة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ «الخير المرجوّ تحصل عنه الشهوة والحاضر تحصل عنه اللذة وكذلك الشر المتوقع يحصل عنه الجبن والحاضر يحصل عنه الالم» ومن ذلك يظهر انه كما ان الالم يضاد اللذة كذلك الجبن يضاد الشهوة والجبن ليس في الشهوانية بل في الغضبية · فالشهوة اذن ليست انفعالاً مخصوصاً في الشهوانية

لكن يعارض ذلك ان الشهوة تصدر عن المحبة وتتوجه الى اللذة وهما من انفعالات الشهوانية فهي اذن مغايرة لساير انفعالات الشهوانية مغايرة انفعال مخصوص

والجواب ان يقال ان الخير المستلَذ بالحس هو بالاجمال موضوع الشهوانية كما مر في مب ٢٣ ف١ فبتغايره اذن تتغاير انفعالات الشهوانية وتغاير الموضوع يجوز اعتباره اما من جهة طبيعته او من جهة التغاير في قوة الفعل فتغاير الموضوع الفاعل

من جهة طبيعته يحصل عنه تغاير الانفعالات المادي والتغاير من جهة القوة الفاعلة يحصل عنه تغاير الانفعالات الصوري الذي به تتغاير الانفعالات بالنوع. وهناك اعتبار آخر لقوة الغاية او الخير المحركة من جهة كون الخير حاضراً حقيقةً ومن جهة كونه غائباً فباعتبار كونه حاضراً يوجب السكون فيه و باعتبار كونه غائباً يوجب التحرك اليه وعلى هذا فالمستلَذ المحسوس من حيث يجعل الشوق مناسباً على نحوٍ ما وموافقاً له يُحدِث المحبة ومن حيث يجذب الى نفسه حال غيبته يُحدِث الشهوة ومن حيث يحمل على السكون في نفسه حال حضوره يُحدِث اللذة ومن ذلك يظهر ان الشهوة انفعال مغايرٌ بالنوع للمحبة وللذة واما اشتهاء هذا المستلَذ او ذاك فيُحدِث في الشهوات تغايراً بالعدد

اذاً اجيب على الاول بان الخير المستلَذ ليس موضوع الشهوانية مطلقاً بل باعتبار كونه غائباً كما ان المحسوس هو موضوع الحافظة باعتبار كونه ماضياً فان هذه الاحوال الجزئيةُ توجب تغاير النوع في انفعالات الجزء الحساس الذي يتعلق بالجزئيات او في قواه ايضاً

وعلى الثاني بان ذلك الوصف وصفٌ بالعلة لا بالماهية فليست الشهوة هي نفس المحبة بل معلولاً للمحبة او يقال ان اوغسطينوس اطلق هناك الشهوة بالفساحة على كل حركة شوقية تتعلق بالخير المستقبل فيدخل فيها المحبة والرجاء

وعلى الثالث بانه لم يوضع اسم للانفعال الذي يقابل الشهوة بلا توسط و يتعلق بالشر كتعلق الشهوة بالخير الا انه لتعلقه بالشر الغائب كالجبن قد يستعمل الجبن مكانه كما قد تستعمل الشهوة مكان الرجاء لان ما كان من الخير او الشر يسيراً لا يُعتَدُّ به ولذلك وُضِعَ لكل حركة شوقية الى الخير او الشر المستقبل الرجاء والجبن اللذان يتعلقان بالشاق من الخير او الشر

ألفصلُ الثالثُ

هل يوجد شهواتٌ طبيعية وشهواتٌ غير طبيعية

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس بعض الشهوات طبيعياً و بعضها غير طبيعي فان الشهوة خاصةٌ بالشوق الحيواني كما تقدم في ف١ ٠ والشوق الطبيعي قسيمٌ للشوق الحيواني ٠ فاذاً ليس لنا شهوةٌ طبيعية

٢وايضاً ان التغاير المادي لايوجب التغاير في النوع بل في العدد فقط والتغاير العددي لايدخل في مقاصد العلم ٠ ولو وجد شهواتٌ طبيعية وشهواتٌ غير طبيعية لم تكن تتغاير الا بتغاير الموضوعات المشتهاة وهذا يحصل عنه التغاير المادي والعددي فقط ٠ فالشهوة اذن لاتنقسم الى طبيعة وغير طبيعة

٣وايضاً ان النطق قسيمٌ للطبع كما في الطبيعيات ك٢م٥٩ فلو كان في الانسان شهوة غير طبيعية لوجب ان تكون ناطقة وهذا مستحيلٌ لان الشهوة انفعالٌ فهي الى الشوق الحسي وليست الى الارادة التي هي شوقٌ نطقي ٠ فاذاً ليس يوجد شهوات غير طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الخلقيات ك ١ ب١١ وفي الخطابة ك٣ب١١ شهواتٍ طبيعية وشهواتٍ غير طبيعية

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى الخير اللذيذ كما تقدم في ف١ والشيء يكون لذيذاً على نحوين اولاً لكونه ملائماً لطبيعة الحيوان كالطعام والشراب ونحوهما وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها طبيعية وثانياً لكونه ملائماً للحيوان بحسب ادراكه كما اذا تصور انسانٌ شيئاً خيراً وملائماً فاستلذَّهُ وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها غير طبيعية ويُطلَق عليها عادة اسم الهَوَى ٠ فالشهوات الاولى الطبيعية مشتركة بين الناس والبهائم لان لكل فريق منهما ما يلائمه و يستلذه بالطبع والناس متفقون جميعاً فيها ولذلك وصفها الفيلسوف في الخلقيات ك٣ بكونها

عامة وضرورية واما الشهوات الثانية فخاصة بالناس الذين من شانهم وحدهم ان يتصوروا شيئاً خيراً وملائماً ماعدا ما تقتضيه الطبيعة ولذلك قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ان الشهوات الاولى غير نطقية والثانية نطقية ولاختلاف اعتبارات الناس باختلافهم يقال للثانية ايضاً خاصة ومُردَفة اي زائدة على الطبيعة كما في الخلقيات ك ٣

اذاً اجيب على الاول بان ما يُشتاق اليه بالشوق الطبيعي يجوز ان يُشتاق اليه بعينه بالشوق الحيواني متى تعلق به الادراك وعلى هذا فالطعام والشراب ونحوهما مما يُشتاق اليه طبعاً يجوز ان تتعلق به الشهوة الحيوانية

وعلى الثاني بان مغايرة الشهوات الطبيعية لغير الطبيعية ليست مادية فقط بل صورية ايضاً باعتبار ما من حيث تحصل عنه مغايرة الموضوع الفاعل وموضوع الشوق هو الخير المُدرَك فتغاير الفاعل اذن يرجع اليه تغاير الادراك اي من حيث يُدرَك كون شيء ملائماً بالادراك المطلق الذي عنه تحدث الشهوات الطبيعية التي سماها الفيلسوف في الموضع المتقدم من الخطابة غير نطقية ومن حيث يُدرَك شيء كذلك بالروية التي عنها تحدث الشهوات الغير الطبيعية التي لذلك سماها الفيلسوف في الموضع المذكور نطقية

وعلى الثالث بان الانسان ليس يوجد فيه نطقٌ كليٌّ فقط وهو الذي يرجع الى الجزء العقلي بل نطقٌ جزئي ايضاً وهو يرجع الى الجزء الحسي كما اسلفنا في ق ١ مب ٧٨ ف ٤ وعلى هذا فالشهوة النطقية ايضاً يجوز ان ترجع الى الشوق الحسي ولهذا يجوز ايضاً ان يتحرك الشوق الحسي من النطق الكلي بواسطة التصور الجزئي

الفصلُ الرابعُ

في ان الشهوة هل هي غير متناهية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست غير متناهية فان موضوعها

هو الخير المتضمن حقيقة الغاية والنهاية ومن يثبت غير المتناهي ينفي النهاية كما في الالهيات ك ٢ م ٨ . فيمتنع اذن كون الشهوة غير متناهية

٢ وايضاً ان الشهوة تتعلق بالخير الملائم لصدورها عن المحبة . وغير المتناهي لكونه غير معادل يمتنع ان يكون ملائماً . فيمتنع اذن كون الشهوة غير متناهية

٣ وايضاً ان غير المتناهيات لايمكن قطعها فلا يمكن فيها البلوغ الى الاخير . والمشتهي تحصل له اللذة ببلوغه الى الاخير . فاذاً لو كانت الشهوة غير متناهية لم تحصل اللذة اصلاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ « لما كانت الشهوة غير متناهية كان الناس يشتهون اموراً غير متناهية »

والجواب ان يقال ان الشهوة قسمان طبيعية وغير طبيعية كما مر في الفصل الآنف فالشهوة الطبيعية لايجوز ان تكون غير متناهية بالفعل لتعلقها بما تقتضيه الطبيعة والطبيعة لاتقصد الا شيئاً محدوداً ومعيناً ولذلك لايشتهي انسان اصلاً طعاماً غير متناهٍ اوشراباً غير متناهٍ الا انه كما يعرض في الطبيعة وجود غير متناه بالقوة على سبيل التعاقب كذلك يعرض للشهوة الطبيعية ان تكون غير متناهية بالتعاقب بمعنى انها بعد ان تكون قد حصلت على طعام تشتهي مرة آخرى طعاماً او شيئاً آخر تقتضيه الطبيعة لان هذه الخيرات الجسمانية لورودها من خارج لاتبقى دائماً بل تُفقَد ومن ثم قال الرب للسامرية في يو ٤: ١٣ « من يشرب من هذا الماء يعطش ايضاً » . واما الشهوة الغير الطبيعية فغير متناهية مطلقاً لكونها تتبع العقل كما مر في الفصل الآنف ومن شأن العقل ان يذهب الى غير النهاية . وعليه فمن يشتهي الغنى لايجب ان يشتهيه الى حد محدود بل يجوز ان يشتهي ان يصير غنياً مطلقاً بقدر الطاقة . ويجوز ايضاً ان يعلّل كون بعض الشهوات متناهياً وبعضها غير متناهٍ بعلةٍ أُخرى كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ فان شهوة

الغاية لا تكون الا غير متناهية لان الغاية تُشتهَى لذاتها كالصحة ولذا فالصحة التي هي اعظم تُشتهَى اكثر وهكذا الى غير النهاية كما انه اذا كان الابيض بالذات يفرز فالاشد بياضاً اكثر إفرازاً واما شهوة ما الى الغاية فليست غير متناهية اذا كان لا يُشتهَى منه الا ما يلائم الغاية وعلى هذا فمن يجعَل الغنى غايةً يشتهيه الى ما لا يتناهى ومن يشتهيه لضرورة المعاش يشتهي منه ما كان متناهياً وضرورياً للمعاش كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وقس على ذلك شهوة سائر الاشياء

اذاً اجيب على الاول بان كل ما يُشتهَى فانه يعتبر متناهياً اما لكونه متناهياً حقيقةً من حيث يُشتهَى دفعةً واحدة بالفعل واما لكونه متناهياً من حيث يتعلق به الادراك اذ يمتنع ادراكه باعتبار كونه غير متناهٍ لان الغير المتناهي ما اي كم فُرِض له لا يزال بالامكان فرض شيء خارج عنه كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣

وعلى الثاني بان للعقل قدرة غير متناهية باعتبارٍ ما من حيث يقدر ان ينظر في شيء الى غير النهاية كما يظهر في زيادة الاعداد والخطوط فيكون غير المتناهي باعتبارٍ ما معادلاً للعقل لان الكلي الذي يدركه العقل غير متناهٍ باعتبارٍ ما من حيث يتناول بالقوة افراداً غير متناهية

وعلى الثالث بانه لا يُشترَط لاستلذاذ الانسان ان ينال كل ما يشتهيه بل ان يتلذذ بكل مشتهًى يناله

المبحث الحادي والثلاثون

في اللذة في نفسها — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في اللذة والالم اما اللذة ففيها اربعة ابحاث الاول في اللذة في نفسها والثاني في عللها والثالث في معلولاتها والرابع في حسنها وقبحها. اما الاول فالبحث فيه يدور على

ثماني مسائل — ١ في ان ان اللذة هل هي انفعال — ٢ هل تحصل في الزمان — ٣ هل هي مغايرة الفرح — ٤ هل تحصل في الشوق العقلي — ٥ في نسبة لذات الشوق الاعلى الى لذة الشوق الادنى — ٦ في نسبة اللذات الحسية بعضها الى بعض — ٧ في ما اذا كان لنا لذة غير طبيعية — ٨ في ما اذا كان يجوز التضاد بين اللذات

الفصلُ الأوَّلُ

في ان اللذة هل هي انفعالٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان اللذة ليست انفعالاً فان الدمشقي قد فرّق بين الفعل والانفعال بقوله في الدين المستقيم ك٢ ب٢٢ « الفعل حركةٌ ملائمة للطبيعة والانفعال حركةٌ منافرة للطبيعة » واللذة فعلٌ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ ب١٢ و١٣ وك١٠ ب٤ · فهي اذن ليست انفعالاً

٢ وايضاً ان الانفعال هو التحرك كما في الطبيعيات ك٢ م١٩ وفي النفس ك٢ م٥٤ واللذة لا تقوم بالتحرك بل بانقضاء الحركة اذ انما تحدث عن الخير الذي قد حصل · فهي اذن ليست انفعالاً

٣ وايضاً ان اللذة تقوم باستكمال المتلذذ على نحوٍ ما لانها تكمل الفعل كما في الخلقيات ك١٠ ب٤ · والاستكمال ليس انفعالاً او استحالة كما في الطبيعيات ك٧ م١٦ وفي النفس ك٢ م٥٨ · فاللذة اذن ليست انفعالاً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل اللذة اي الفرح في جملة الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك١٠ ب٦ وك١٤ ب٨

والجواب ان يقال ان حركة الشوق الحسي يقال لها بالخصوص انفعالٌ كما مرّ في مب ٢٢ ف ٣ وكل عاطفةٍ تصدر عن الادراك الحسي فهي حركةٌ للشوق الحسي وهذا يصدق بالضرورة على اللذة لانها « حركةٌ نفسانية واستكمالٌ دفعيٌّ

ومحسوسٌ بطبيعة موجودة » كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٥ ب ١١ ولفهم ذلك يجب ان يُعتبر انه كما يحدث في الاشياء الطبيعية ان بعض الاشياء تدرك كمالاتها الطبيعية كذلك يحدث في الحيوانات واذا كان التحرك الى الكمال لا يحصل دفعة فادراك الكمال الطبيعي يحصل دفعةً والفرق بين الحيوانات وسائر الاشياء الطبيعية ان سائر الاشياء الطبيعية متى استكملت بما يلائمها في طباعها لا تشعر بذلك والحيوانات تشعر بهِ ومن هذا الشعور تحدث حركةٌ نفسانية في الشوق الحسي وهذهِ الحركة هي اللذة فهو اذن قد اراد بقيد الحركة النفسانية بيان جنس اللذة و بقيد الاستكمال بالطبيعة الموجودة اي بما هو موجودٌ في طبيعة الخارج بيان علتها وهي حضور الخير الملائم للطبع و بقيد الدفعي الدلالة على ان الاستكمال لا يراد بهِ حال الاستكمال بل انقضاؤه اي نهاية الحركة اذ ليست اللذة تكوناً كما زعم افلاطون بل هي قائمة بانقضاء التكون كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ و بقيد المحسوس الاحتراس عن كمالات الاشياء الغير المحسوسة التي لا لذة فيها وهكذا يتضح ان اللذة لكونها حركةً في الشوق الحيواني تابعةً ادراك الحس هي انفعالٌ نفساني

اذاً اجيب على الاول بان الفعل الذي يلائم الطبيعة ولا يعوق منه عائق كمالٌ ثانٍ كما في كتاب النفس ٢ م ٢ و ٥ و ٦ ولذلك متى استكملت الاشياء بفعلها الطبيعي الغير المانع حصلت لها اللذة القائمة بانقضاء الاستكمال كما تقدم في جرم الفصل وعلى هذا فقول الفيلسوف اللذة فعلٌ ليس وصفاً بالماهية بل بالعلة

وعلى الثاني بان الحيوان يجوز ان يُعتبر فيه حركتان احداهما بحسب قصد الغاية وتختص بالشهوة والثانية بحسب الدرك وتختص بالفعل الخارج فاذا انقطعت في من قد ادرك الخير الذي يلتذ به حركة الدرك التي بها يتوجه الى الغاية فلا تنقطع حركة القوة الشوقية فهي كما كانت تشتهي قبل الدرك ما لم يكن حاصلاً كذلك تلتذ بعده بما قد حصل لانه وان كانت اللذة سكوناً للشوق باعتبار حضور الخير

اللذيذ المالئ الشوق لا يزال الشوق مع ذلك متأثرًا من المشتهى وباعتبار هذا التأثر كانت اللذة حركة

وعلى الثالث بانه وان كان اسم الانفعال يُطلق باخص وجهٍ على الانفعالات المُفسدة والمتوجهة الى الشر كالامراض الجسمانية وكالالم والجبن في النفس الا ان بعض الانفعالات تتوجه الى الخير كما مر في مب ٢٢و٢٣ف١ واللذة انفعالٌ من هذا القبيل

ألفصلُ الثاني

في ان اللذة هل تحصل في الزمان

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة تحصل في الزمان لانها حركة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك١ ب١١ وكل حركةٍ فهي في زمانٍ . فاللذة اذن تحصل في الزمان

٢ وايضاً يقال لشيءٍ مستمرٌ او طويل المدة باعتبار الزمان . وبعض اللذات توصف بطول المدة . فاللذة اذن تحصل في الزمان

٣ وايضاً ان الانفعالات النفسانية متحدة بالجنس . وبعض الانفعالات النفسانية تحصل في الزمان . فكذا اللذة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك١٠ ب٣و٤ « ليس يحصل احدٌ على اللذة باعتبار زمانٍ ما »

والجواب ان يقال ان شيئاً يحصل في الزمان على نحوين بالذات وبالغير او بما يشبه العرض لانه لما كان الزمان هو عدد المتعاقبات كان يقال حاصلٌ في الزمان بالذات لما كان من حقيقته التعاقب او شيءٌ راجع الى التعاقب كالحركة والسكون والتكلم وما اشبه ذلك ويقال حاصل في الزمان بالغير لا بالذات لما ليس من حقيقته التدريج والتعاقب لكنه خاضع لشيءٍ تدريجي كما ان الاتصاف بالانسانية ليس

من حقيقته التعاقب اذ ليس حركة بل منتهى الحركة او التحريك اي التوليد الا انه لما كان خاضعاً لملل متغيرة كان بهذا الاعتبار حاصلاً في الزمان · اذا تقرر ذلك وجب القول بان اللذة ليست بالذات في الزمان لانها التذاذ بالخير الحاصل الذي كانما هو منتهى الحركة الا انه اذا كان ذلك الخير الحاصل خاضعاً للتغير كانت اللذة في الزمان بالعرض واما اذا لم يكن متغيراً البتة فلا تكون اللذة في الزمان لا بالذات ولا بالعرض

اذاً اجيب على الاول بان الحركة على ضربين كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨ احداها فعلُ ناقص اي موجودٍ بالقوة وهذه الحركة تدريجية وحاصلة في الزمان والثانية فعل كامل اي موجودٍ بالفعل كالتعقل والشعور والارادة واشباهها ومثلها التلذذ ايضاً وهذه الحركة ليست تدريجية ولا حاصلة في الزمان بالذات

وعلى الثاني بان اللذة تتصف بالاستمرار او طول المدة باعتبار كونها في الزمان بالعرض

وعلى الثالث بان موضوع سائر الانفعالات ليس الخير الحاصل كما هو موضوع اللذة فهي اذن تتضمن من حقيقة الحركة الناقصة اكثر مما تتضمنه اللذة فيكون عدم الحصول في الزمان اليق باللذة

الفصلُ الثالثُ

في ان اللذة هل هي مغايرة للفرح

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفرح هو عين اللذة من كل وجهٍ لان الانفعالات النفسانية تتمايز بالموضوعات · وموضوع اللذة والفرح واحدٌ بعينه وهو الخير الحاصل · فالفرح اذن هو عين اللذة من كل وجهٍ

٢ وايضاً ان الحركة الواحدة لاتنتهي الى منتهيَين · والحركة التي تنتهي الى الفرح والى اللذة واحدة وهي الشهوة · فاللذة اذن والفرح واحدٌ من كل وجهٍ

٣ وايضاً لو كان الفرح مغايراً للذة لكان الانشراح والبهجة والطرب تدل بجامع الحجة على شيءٍ غير اللذة فتكون كلها انفعالات متمايزة وهذا ظاهر الفساد · فالفرح اذن ليس مغايراً للذة

لكن يعارض ذلك انَّا نصف الحيوانات العجم باللذة ولا نصفها بالفرح · فاذاً ليس الفرح واللذة واحداً بعينه

والجواب ان يقال ان الفرح نوعٌ من اللذة كما قال ابن سينا في كتابهِ في النفس اذ لا بد من اعتبار انه كما ان من الشهوات ما هو طبيعيٌّ ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه تابعٌ للعقل كما تقدم في المبحث الآنف ف٣ كذلك من اللذات ما هو طبيعيٌّ ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه مصاحبٌ للعقل او بعبارةٍ أُخرى منها ما يختص بالنفس ومنها ما يختص بالجسد كما قال الدمشقي وغريغوريوس النيصي الاول في الدين المستقيم ك٢ ب١٣ و٢٢ والثاني في كتاب طبيعة الانسان ب١٨ لاننا نتلذذ بما نشتهيه بالطبع متى حصلنا عليه وبما نشتهيه بالعقل · والفرح لا يُطلَق الا على اللذة التابعة للعقل ولذلك لا نصف بهِ الحيوانات العجم بل انما نصفها باللذة فقط · وكل ما نشتهيه بالطبع نقدر ايضاً ان نشتهيه مع لذة العقل بدون العكس ولذلك كل ما تتعلق به اللذة يجوز ان يتعلق به الفرح عند ذوي العقول وان لم يتعلق دائماً بكل شيءٍ اذ قد يشعر احياناً انسانٌ بلذةٍ في البدن ولا يفرح بها بالعقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اعمّ من الفرح

اذاً اجيب على الاول بانه لما كان موضوع الشوق الحيواني هو الخير المُدرَك كان تغاير الادراك يرجع على نحوٍ ما الى تغاير الموضوع فكانت اللذات الحيوانية التي يقال لها ايضاً افراحٌ متمايزةً للذات الجسمانية التي يقال لها لذاتٌ فقط على حذوِ ما مرَّ في الشهوات ايضاً في المبحث الآنف ف٣

وعلى الثاني بان مثل هذا التغاير موجودٌ ايضاً في الشهوات بحيث ان اللذة هي

بازاء الشهوة والفرح بازاء الرغبة وهذا يرجع بالاحرى الى الشهوة الحيوانية في ما يظهر وهكذا يتغاير السكون ايضاً بحسب تغاير الحركة

وعلى الثالث بان سائر الاسماء الدالة على اللذة ماخوذةٌ من معلولاتها فان الانشراح ماخوذٌ من معنى انبساط القلب والبهجة مأخوذةٌ من العلائم الظاهرة الدالة على اللذة الباطنة اي من حيث ان الفرح الباطن ينبعث الى الخارج والطرب ماخوذ من بعض دلائل او آثار خاصة للانشراح ومع ذلك يظهر ان جميع هذه الاسماء ترجع الى الفرح اذ لا نستعملها الا في حق الطبائع الناطقة

الفصلُ الرَّابعُ

في ان اللذة هل تحصل في الشوق العقلي

يتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة لا تحصل في الشوق العقلي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك١ ب ١١ « اللذة حركة محسوسة » والحركة المحسوسة لا تحصل في الجزء العقلي · فاللذة اذن لا تحصل في الجزء العقلي

٢ وايضاً ان اللذة انفعالٌ · وكل انفعالٍ يحصل في الشوق الحسي · فاللذة اذن لا تحصل في الشوق الحسي

٣ وايضاً ان اللذة مشتركة بيننا و بين الحيوانات العجم · فهي اذن لا تحصل الا في الجزء المشترك بيننا و بين الحيوانات العجم

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٦:٤ « تلذَّذْ بالرب » · والشوق الحسي لا يقدر ان يتعلق بالله بل انما يتعلق بهِ الشوق العقلي فقط · فاللذة اذن يجوز ان تحصل في الشوق العقلي

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصل الآنف ان من اللذة ما يتبع ادراك العقل وادراك العقل ليس يتحرك بهِ الشوق الحسي فقط بتعلقهِ بشيء جزئي بل الشوق العقلي الذي يقال له ارادة ايضاً وعلى هذا يحصل في الشوق العقلي اي في الارادة

اللذة التي يقال لها فرحٌ لا اللذة الجسمانية على ان بين لذة الشوقين فرقاً وهو ان لذة الشوق الحسي يصاحبها تغيُّر جسماني ولذة الشوق العقلي ليست سوى حركةٍ بسيطة للارادة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٦ «ليس الهوى والانشراح سوى الارادة المتعلقة ببلوغ ما نريده»

اذاً اجيب على الاول بان الفيلسوف اطلق المحسوس في التعريف على كل ادراك فقد قال في الخلقيات ك١٠ ب٤ «لكل حاسةٍ لذة وكذلك للعقل والنظر لذة» ويحتمل ايضاً ان يكون اراد بذلك تعريف لذة الشوق الحسي فقط

وعلى الثاني بان اللذة تتضمن في الحقيقة حقيقة الانفعال من حيث يصاحبها تغيُّر جسماني وهي لا تحصل في الشوق العقلي بهذا الاعتبار بل باعتبار الحركة البسيطة اذ بهذا المعنى تحصل في الله والملائكة ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ في الباب الاخير ان «الله يفرح بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ» وقال ديونيسيوس في آخر مراتب السلطة السماوية «لا يشعر الملائكة بلذتنا الانفعالية لكنهم يفرحون بالله بفرح عدم الفساد»

وعلى الثالث بانه لا تحصل عندنا اللذة التي نشارك فيها الحيوانات العجم فقط بل اللذة التي نشارك فيها الملائكة ايضاً وعليهِ قول ديونيسيوس في الموضع المشار اليهِ «كثيراً ما يشترك البشر القديسون في اللذات الملكية» وعلى هذا لا تحصل عندنا اللذة في الشوق الحسي الذي نشارك فيهِ الحيوانات العجم فقط بل في الشوق العقلي الذي نشارك فيه الملائكة ايضاً

الفصلُ الخامسُ

في ان اللذات الجسمانية المحسوسة هل هي اعظم من اللذات الروحانية المعقولة

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان اللذات الجسمانية المحسوسة اعظم من اللذات الروحانية المعقولة فان جميع الناس يسعون وراء لذةٍ ما كما قال الفيلسوف

في الخلقيات ك ١٠ ب ٢ . والذين يسعون وراء اللذات المحسوسة اكثر من الذين يسعون وراء اللذات المعقولة . فاذاً اللذات الجسمانية اعظم

٢ وايضاً ان عظمة العلة تُعرف من المعلول . ومعلولات اللذات الجسمانية اشد تاثيراً فهي تحدث في البدن تغييراً وفي بعض الناس جنوناً كما في الخلقيات ك ٧ ب ٣ . فهي اذن اشد تاثيراً

٣ وايضاً ان اللذات الجسمانية يجب تعديلها وقمعها بسبب شدتها . واللذات الروحانية لا يجب قمعها . فاذاً اللذات الجسمانية اعظم

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٨ : ١٠٣ «ما اعذب اقوالك في حلقي هي احلى في فمي من العسل» وقول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ «اعظم لذة ما حصلت بفعل الحكمة»

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن الاتصال بالملائم متى أُدرك بالحس والعقل كما مر في ف ١ ولا بد من اعتبار ان افعال النفس الحسية والعقلية بالخصوص متى لم تتعدَّ الى موضوع خارج كانت افعالاً وكمالاتٍ لنفس الفاعل وهي التعقل والشعور والارادة واشباهها لان الافعال التي تتعدَّى الى موضوعٍ خارج هي بالاحرى افعالٌ وكمالاتٌ للموضوع المتأثر منها فان الحركة هي فعل المتحرك من المحرك وعلى هذا فما تقدم ذكره من افعال النفس الحسية والعقلية هو خيرٌ للفاعل وهو ايضاً مُدرَكٌ بالحس والعقل فاللذة اذن تحصل عن نفس هذه الافعال ايضاً لا عن موضوعاتها فقط وعليه فاذا قيست اللذات المعقولة باللذات المحسوسة باعتبار التذاذنا بنفس الافعال كالتذاذنا بادراك الحس وبادراك العقل فلا شبهة في ان اللذات المعقولة اعظم جداً من اللذات المحسوسة فان الانسان اشد التذاذاً بادراكه شيئاً بالتعقل منه بادراكه شيئاً بالشعور لان الادراك العقلي اكمل ويُدرَك اكثر من الادراك الحسي لان العقل اعظم التفاتاً الى فعله من

الحس ثم ان الادراك العقلي احبُّ الى الانسان فكل انسان يؤثر فقد الباصرة على فقد البصيرة كما هي مفقودة في البهائم او المجانين على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ب ١٤ · واذا قيست اللذات المعقولة الروحانية باللذات المحسوسة الجسمانية في انفسها و بوجه الاطلاق فاللذات الروحانية اعظم وهذا يظهر من الامور الثلاثة التي تشترط للذّة وهي الخير المتصل وما يتصل به واتصاله به فان الخير الروحاني اعظم من الخير الجسماني واحبّ الى الانسان يدل على ذلك ان الناس يتجافون حتى عن اعظم الملاذ البدنية لئلا يفقدوا الكرامة التي هي خيرٌ معقولٌ ثم ان الجزء العقلي ايضاً اشرف جداً واعظم ادراكاً من الجزء الحسي واتصال الطرفين في اللذات المعقولة أدخل واكمل وأثبتُ اما كونه ادخل فلان الحس يقف عند عوارض الشيء الظاهرة واما العقل فيبلغ بادراكه الى كنه الشيء لان موضوع العقل هو الماهية · واما كونه اكمل فلان اتصال المحسوس بالحس يقارنه الحركة التي هي فعلٌ ناقصٌ ولذلك لم تكن اللذات المحسوسة تحصل دفعةً بل شيءٌ ينقضي فيها وشيءٌ يتوقع انقضاؤه كما يظهر في لذة الطعام والنكاح واما المعقولات فليس فيها حركةٌ ولذلك كانت اللذات المعقولة تحصل دفعةً · واما كونه أثبت فلان المستلذات الجسمانية فاسدة وسريعة الزوال واما الخيرات الروحانية فغير فاسدة · واما بالنسبة الينا فاللذات الجسمانية اشدُّ لثلاثة امور اولاً لان المحسوسات ابين لنا من المعقولات وثانياً لان اللذات المحسوسة لكونها من انفعالات الشوق الحسي يقارنها تغيرٌ جسمانيٌ وهذا ليس يحدث في اللذات الروحانية الا بفيض من الشوق الاعلى على الشوق الادنى وثالثاً لان اللذات الجسمانية تُشتهى على انها ادوية لنقائص او ادواء جسمانية ينشأ عنها آلامٌ فمتى عقبت اللذات الجسمانية هذه الآلام كان الانسان اشدَّ شعوراً بها واكثر قبولاً لها منه للذات الروحانية التي يقابلها آلامٌ مضادةٌ لها كما سيأتي في مب ٣٥ ف ٥

اذاً اجيب على الاول بانه انما يسعى الاكثرون وراء اللذات الجسمانية لانها ابين للاكثرين ولاحتياج الناس اليها على انها ادوية لآلام كثيرة ولما كان اكثر الناس متقاصرين عن ادراك اللذات الروحانية الخاصة باهل الفضيلة كانوا يجنحون الى اللذات الجسمانية .

وعلى الثاني بان تغير البدن انما يحصل بالاخص عن اللذات الجسمانية من حيث انها انفعالات للشوق الحسي

وعلى الثالث بان اللذات الجسمانية تحصل بالجزء الحسي الذي يدبرّ من العقل ولذلك يجب تعديلها وقمعها بالعقل واما اللذات الروحانية فتحصل بالعقل الذي هو المدبِّر ولهذا كانت في انفسها معتدلة

الفصلُ السادسُ

في ان لذات اللمس هل هي اعظم من لذات سائر الحواس

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان اللذات الخاصة باللمس ليست اعظم من اللذات الخاصة بالحواس الأُخر اذ اعظم لذة في ما يظهر ما يُفقَد بفقدها كل فرح . وهذا شأن اللذة الخاصة بالبصر ففي طوبيا ٥ : ١٢ « ايُّ فرح يكون لي انا المقيم في الظلام لا ابصر ضوء السماء » . فاذاً اللذة الخاصة بالبصر هي اعظم اللذات المحسوسة

٢ وايضاً كل انسان يستلذ ما يحبه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ واحب حاسة الى الانسان البصر . فاذاً اعظم لذة ما كانت بحاسة البصر

٣ وايضاً ان اخص مبدإٍ للصداقة المستلَذة هو الرؤية . وسبب هذه الصداقة هو اللذة . فيظهر اذن ان اعظم لذة هي اللذة الخاصة بالبصر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ « اعظم اللذات يحصل باللمس »

والجواب ان يقال ان كل شيءٍ يُستلَذ من حيث يُحَب كما تقدم في ف ١٠ والحواس تُحَب لامرين اي للادراك والنفع كما في الالهيات ك ١ في اوله فاللذة اذن تحصل بالحس بكلا الامرين الا انه لما كان اعتبار الادراك خيرًا انما هو خاصٌ بالانسان كانت لذات الحواس الأُولى وهي الحاصلة بالادراك خاصةً بالناس ولذات الحواس من حيث تُحَب لاجل النفع مشتركة بين جميع الحيوانات فاذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار الادراك فواضحٌ ان اللذة الحاصلة بالبصر اعظم من اللذة الحاصلة بحاسة اخرى واذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار النفع فاعظم اللذات هي اللذة الحاصلة باللمس فان نفع المحسوسات يُعتبَر بحسب نسبتها الى حفظ الطبيعة الحيوانية ومحسوسات اللمس اقرب الى هذا النفع لان اللمس مُدرِكٌ لما يقوم به الحيوان اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحوها وبهذا الاعتبار كانت اللذات الحاصلة باللمس اعظم لكونها اقرب الى الغاية ولهذا ايضًا كانت الحيوانات التي لا تحصل لها لذة بالحس الا باعتبار النفع لا تلتذ بسائر الحواس الا بالقياس الى محسوسات اللمس فان الكلاب لا تلتذ بريح الارانب بل بالاقتيات بها ولا الاسد يلتذ بخوار الثور بل بافتراسه كما في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ وعليه لما كانت اعظم اللذات هي لذة اللمس باعتبار النفع ولذة البصر باعتبار الادراك فمن اراد المقايسة بينهما وجد بالاطلاق ان لذة اللمس اعظم من لذة البصر باعتبارها ضمن حدود اللذة المحسوسة اذ لا يخفى ان الشيء الطبيعي بالغ غاية القدرة في كل شيءٍ ولذات اللمس هي المقصودة من الشهوات الطبيعية كشهوة الطعام والنكاح ونحوهما · واما اذا اعتبرت لذات البصر من حيث يخدم البصر العقل فهي افضل كما ان اللذات المعقولة هي افضل من اللذات المحسوسة

اذًا اجيب على الاول بان الفرح يراد به اللذة الحيوانية كما تقدم في ف ٣ وهي اخص بالبصر واما اللذة الطبيعية فهي اخص باللمس

وعلى الثاني بانه انما كان البصر احب الى الانسان بسبب الادراك اذ به تظهر لنا كثرة اختلاف الاشياء كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثالث بان اللذة والرؤية ليستا علةً للمحبة اللحمية بطريقة واحدة لان اللذة وخصوصاً اذا كانت حاصلةً باللمس هي علة الصداقة المستلَذة بطريق الغاية والرؤية علتها بطريق مبدإ الحركة من حيث ينطبع برؤية المحبوب شبح الشيء الداعي الى المحبة واشتهاء التلذذ به

الفصل السابع
هل يوجد لذة غير طبيعية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يوجد لذة غير طبيعية لان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام · وشوق الجسم الطبيعي لا يسكن الا في حيزه الطبيعي فكذا سكون الشوق الحيواني الذي هو اللذة لا يمكن ان يحصل الا في ما كان طبيعياً له · فاذاً ليس يوجد لذةٌ غير طبيعية

٢ وايضاً ما كان ضد الطبيعة فهو قسريٌّ · وكل قسري فهو مؤلمٌ كما في الالهيات ك٥ م٦ · فاذاً ليس شيءٌ مما هو ضد الطبيعة لذيذاً

٣ وايضاً ان استكمال شيء بطبيعته متى شُعِرَ به احدث لذة كما يتضح من تعريف الفيلسوف المتقدم ذكره في ف ١ · والاستكمال بالطبيعة طبيعيٌّ لكل شيء لان الحركة الطبيعية ما كانت الى منتهىً طبيعي · فاذاً كل لذة فهي طبيعية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٧ ب١٢ ان بعض اللذات تحدث مرضاً وتنافي الطبيعة

والجواب ان يقال ان الطبيعي ما كان بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك٢ م٤ و٥ والطبيعة تُعتَبر في الانسان على نحوين اولاً باعتبار كون العقل هو بالاخص طبيعة الانسان اذ هو الذي يفيد الانسان الحقيقة النوعية وبهذا الاعتبار يجوز

ان يقال ان اللذات الطبيعية ماتعلقت بما يلائم الانسان من جهة العقل كما ان التلذذ بملاحظة الحق وبافعال الفضائل طبيعيٌ للانسان · وثانياً باعتبار كون الطبيعة قسيمةً للعقل اي كونها ماهو مشترك بين الانسان وغيره وخصوصاً ما ليس منقاداً للعقل وبهذا الاعتبار كل ما يرجع الى حفظ البدن امافي شخصه كالمطعم والمشرب والمرقد ونحو ذلك واما في نوعه كالنكاح يقال له لذيذٌ بالطبع · وقد يحدث ان تكون بعض اللذات من القسمين المتقدمين غير طبيعية مطلقاً وطبيعية من وجه فقد يحدث ان يفسد في شخصٍ مبدأ من مبادئ النوع الطبيعية فيصير المضاد لطبيعة النوع طبيعياً لذلك الشخص بالعرض كما ان التسخين طبيعيٌ للماء الحار فاذاً كذلك يحدث ان ما هو منافٍ لطبيعة الانسان اما من جهة العقل او من جهة حفظ البدن يصير طبيعياً لانسانما بسبب ماحصل فيه من فساد الطبيعة بوجهٍ من الوجوه وهذا الفساد قد يحدث من جهة البدن كأن يحدث بالمرض مثلاً كما يجد المحمومون الحلو مرّاً و بالعكس او بفساد في المزاج كما يلتذ بعض باكل التراب او الفحم او ما اشبه ذلك وقد يحدث من جهة النفس كما تجعل العادة بعض الناس ان يستلذوا أكل اللحوم البشرية ومضاجعة البهائم والذكور او نحو ذلك مما ينافي الطبيعة البشرية

و بذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثامن

هل يمكن حصول المضادة بين اللذات

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان لا مضادة بين اللذات فان الانفعالات النفسانية تستفيد النوع والمضادة من الموضوعات · وموضوع اللذة هو الخير والمضادة لا تحصل بين الخيرات بل بين الخير والشر كما في باب المتقابلات من المقولات · فيظهر اذن ان لا مضادة بين اللذات

٢وايضاً ان الواحد يضاده واحد كما اثبته الفيلسوف في الالهيات ك١٠ م١٧ . واللذة يضادها الألم. فاذاً لا تضاد بين لذة واخرى

٣وايضاً لو كان بين اللذات تضادٌ لم يكن الا بسبب تضاد الاشياء التي يستلذها الانسان . وهذا التغاير مادي والمضادة تغاير صوري كما في الالهيات ك١٠ م١٣ و١٤ . فاذاً لا تضاد بين لذة واخرى

لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي هي متجانسة ومتمانعة معاً متضادة كما قال الفيلسوف في الموضع المذكور . وبعض اللذات متمانعة كما في الخلقيات ك١٠ ب٥ . فاذاً بعض اللذات متضادة

والجواب ان يقال ان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام الطبيعية كما تقدم في ٢ . ومتى حصل سكونان في منتهيين متضادين قيل لهما متضادان كمضادة السكون الذي في جهة فوق للسكون الذي في جهة تحت كما في الطبيعيات ك٥ م٥٤ وعلى هذا يحدث ايضاً في عواطف النفس ان تكون لذتان متضادتين

اذاً اجيب على الاول بان المراد بما أُورد من قول الفيلسوف الخيرُ والشرُّ في الفضائل والرذائل فيوجد رذيلتان متضادتان ولكن لا يوجد فضيلتان متضادتان واما في ما سوى ذلك فلا يمتنع تضاد خيرين كالحرارة والبرودة اللتين احداهما خيرٌ للنار والاخرى خيرٌ للماء وعلى هذا النحو يجوز التضاد بين لذتين الا ان ذلك ممتنعٌ في خير الفضيلة اذ لا يعتبر الا بحسب الموافقة لشيء واحدٍ وهو العقل

وعلى الثاني بان اللذة في عواطف النفس كالسكون الطبيعي في الاجسام لتعلقها بشيء ملائم وكانه طبيعي والالم كالسكون القسري لان الاليم ينافر الشوق الحيواني كما ينافر محل السكون القسري الشوق الطبيعي . والسكون الطبيعي يقابله السكون القسري في نفس الجسم الواحد والسكون الطبيعي في جسم آخر كما في الطبيعيات

لك٥م٥٤وما يليه · فاللذة اذن يقابلها اللذة والالم

وعلى الثالث بان الاشياء التي نستلذها لكونها موضوعات اللذة لاتحدث تغايراً ماديًا فقط بل تغايرًا صوريًا ايضاً اذا اختلف وجه الاستلذاذ لان اختلاف وجه الموضوع يحدث تغايرًا في نوع الفعل او الانفعال كما يتضح مما مرفي مب٢٣ف١

المبحثُ الثاني والثلاثون

في علة اللذة — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علل اللذة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة — ٢ في ما اذا كانت الحركة علةً لها — ٣ في ما اذا كان الرجاء والتذكر علةً لها — ٤ في ما اذا كان الالم علةً لها — ٥ في ما اذا كانت افعال الغير علة للذتنا — ٦ في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة — ٧ في ما اذا كانت المشابهة علة لها — ٨ في ما اذا كان التعجب علةً لها

الفصلُ الاول

في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفعل ليس بالعلة الخاصة والأُولى للذّة فان التلذذ قائمٌ بانفعال الحس من شيء كما قال الفيلسوف في الخطابة ك١ ب١١ اذ لابد للذة من الادراك كما مر في المبحث الآنف ف١ · وموضوعات الافعال تُدرَك قبل الافعال · فاذاً ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة

٢ وايضاً ان اللذة تقوم بالاخص بالغاية المُدرَكة لان ادراك الغاية هو الذي يُشتهَى بالخصوص · وليس الفعل غايةً دائمًا بل قد يكون المفعول هو الغاية · فاذاً

ليس الفعل هو العلة الخاصة و بالذات للذة

٣ وايضاً ان البطالة والراحة يراد بهما انقطاع الفعل · وهما مستلذتان كما في الخطابة ك١ ب١١ · فاذاً ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٧ ب١٢ و١٣ وك١٠ ب٤ و٥ « اللذة فعلٌ طبيعيٌ غير ممانَع »

والجواب ان يقال قد مر في المبحث الآنف ف١ ان اللذة يشترط لها امران حصول الخير الملائم وادراك هذا الحصول وكلاهما يقوم بفعلٍ لان الادراك الفعلي فعلٌ وكذلك انما نحصل على الخير الملائم بفعلٍ بل كل فعل خاص بشيء فهو خيرٌ ملائم له فوجب من ثمه ان كل لذة تترتب على فعلٍ

اذاً اجيب على الاول بان موضوعات الافعال ليست لذيذة الا من حيث تتصل بنا اما بالادراك وحده كما اذا لذَّ لنا ملاحظة او مشاهدة بعض الاشياء او بنحوٍ آخر مع الادراك كما اذا استلذ انسان بادراك حصوله على خيرٍ كالغنى او الكرامة او نحو ذلك مما لا يُستلذ به الا باعتبار حصوله فقد قال الفيلسوف في السياسة ك٢ ب٣ « ان اعتبار الانسان شيئاً ملكاً له يتضمن لذة عظيمة » وهذه اللذة تصدر عن محبة الانسان الطبيعية لنفسهِ والحصول على شيء من ذلك انما هو استعماله او القدرة على استعماله وهذا انما يكون بفعل ومن ذلك يتضح ان كل لذة ترجع الى فعلٍ على انه علةٌ لها

وعلى الثاني بانه حيث لا تكون الافعال غايات بل المفعولات فالمفعولات ايضاً مستلذة من حيث انها حاصلة او مفعولة وهذا يرجع الى استعمال او فعل

وعلى الثالث بان الافعال انما هي مستلذة من حيث انها معادلة للفاعل وطبيعية له ولما كانت القدرة البشرية متناهية كان الفعل معادلاً لها في مقدارٍ ما فاذا وتجاوز ذلك المقدار لم يكن معادلاً لها ولا مستلذاً بل كان بالاحرى متعباً ومملاً

وبهذا الاعتبار كانت البطالة واللعب وغير ذلك مما يرجع الى الراحة مستلذة من حيث يُتجافى بها عن الالم الحاصل عن التعب

ألفصلُ الثاني

في ما اذا كانت الحركة علة للذة

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحركة ليست علةً للذة لان الخير المُدرَك حاضراً هو علة اللذة كما مرّ في المبحث السابق ف ١ ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب١٢ ان اللذة ليست كوناً بل فعل شيء كائن · وما يتحرك الى اخر فهو لم يحصل عليه بعدُ لكنه متوجه على نحوٍ ما الى الكون بالنسبة اليه من حيث ان كل حركة يقارنها كون وفساد كما في الطبيعيات ك ٨م٢٤ · فالحركة اذن ليست علةً للذة

٢ وايضاً ان الحركة تُحدِث مشقةً وتعباً في الافعال · والافعال من حيث هي شاقة ومُتعِبة ليست مستلَذة بل مؤلِمة · فاذاً ليست الحركة علة للذّة

٣ وايضاً ان الحركة تتضمن تجدداً وهو يقابل العادة · والاشياء المعتادة مستلذة عندنا كما قال الفيلسوف في الخطابة ك١ب١١ · فاذاً ليست الحركة علة للذّة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب٣ «ايها الرب الهي ما هذا أنَّ هذا القسم من الكائنات يتلذذ بتعاقب الشدة والرخاء والحرب والسلم مع انك انت لذةٌ دائمة لنفسك ولبعض المخلوقات من حولك» مما يدل على ان الناس يتلذذون ببعض التعاقبات وهكذا يظهر ان الحركة علةٌ للذة

والجواب ان يقال يُشترط للذة ثلاثة امور الخير اللذيذ واتصال المستلِذ وادراك هذا الاتصال وباعتبار هذه الثلاثة تصير الحركة لذيذة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ب١٢ وفي الخطابة ك١ب١١ لان التغير يصير من جهتنا مستلذاً لنا بسبب ان طبيعتنا متغيرة ولهذا فما يكون ملائماً لنا الآن لا يكون ملائماً لنا في

ما بعد كما ان الاصطلاء بالنار ملائم للانسان في الشتاء لا في الصيف . واما من جهة الخير اللذيذ الذي يتصل بنا فيصير التغير ايضاً لذيذاً لان دوام فعل شيء يزيد المفعول كما انه كلما طالت مدة مجاورة انسان للنار يزداد تسخناً وجفافاً والحالة الطبيعية محدودة بقدر فمتى تجاوزت مدة حضور اللذيذ قدر الحالة الطبيعية صار بعده لذيذاً واما من جهة الادراك فلان الانسان يتوق الى ادراك شيء كامل بكليته فمتى تعذر ادراك بعض امور بكليتها دفعة واحدة استلذ فيها التغير بحيث ينقضي منها شيء ويعقبه آخر وهكذا يُشعَر بالكل وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ١١ « لا مراء في انك لا تروم الوقوف عند مقاطع الكلم بل ان تُدرَج فيأتي غيرها وتسمع الكل فهكذا جميع الاشياء التي يتركب منها واحد وليست كلها معاً يكون فيها الكل الذ من الاجزاء اذا امكن ادراك الكل » وعلى هذا فاذا كان شيء ذا طبيعة غير متغيرة وتعذر فيه مجاوزة الحالة الطبيعية باستمرار حضور المستلذ وامكن له ادراك مستلذه كله دفعة لم يكن التغير لذيذاً عنده وكلما كانت بعض اللذات اقرب الى ذلك كان استمرارها اقل منافرة

اذاً اجيب على الاول بان ما يتحرك وان لم يحصل تماماً حال تحركه على ما يتحرك اليه الا انه يبتدئ ان يحصل على شيء منه وبهذا الاعتبار يكون للحركة شيء من اللذة لكنه ليس فيها كمال اللذة لان اكمل اللذات يكون في ما ليس متغيراً وايضاً فالحركة تصير لذيذة من حيث يصير بها ملائماً ما لم يكن من قبل ملائماً او كان ولكنه بطل ان يكون ملائماً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الحركة انما تؤدي الى المشقة والتعب من حيث تجاوز الحالة الطبيعية وهي ليست لذيذة من هذه الحيثية بل من حيث يرتفع بها ما يضاد الحالة الطبيعية

وعلى الثالث بان الشيء المعتاد انما يصير لذيذاً من حيث يصير طبيعياً لان العادة بمنزلة طبيعة ثانية والحركة ليست لذيذة من حيث يُعدَل بها عن العادة بل من

حيث يمنع بها فساد الحالة الطبيعية الذي يمكن حدوثه من الاستمرار على فعلٍ وهكذا تصير العادة والحركة لذيذةً بنفس ما تصير به طبيعية ·

الفصلُ الثالثُ

في ما اذا كان الرجا والتذكر علة للذة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجاء والتذكر ليسا علةً للذة اذ اللذة انما تتعلق بالخير الحاضر كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ١٣ · والتذكر والرجاء يتعلقان بالغائب فان التذكر يتعلق بالماضيات والرجاء يتعلق بالمستقبلات فاذاً ليس التذكر والرجاء علة للذة

٢ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينهِ لا يكون علةً للمتضادات · والرجاء علةٌ للألم ففي ام ١٣ : ١٢ « الرجاء المطول يؤلم النفس » فاذاً ليس الرجاء علة للذة

٣ وايضاً كما ان الرجاء يشارك اللذة في التعلق بالخير كذلك الشهوة والمحبة ايضاً · فاذاً لا يجب تعليل اللذة بالرجاء دون الشهوة او المحبة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٢ : ١٢ « فرحين بالرجاء » وفي مز ٧٦ : ٤ « ذكرت الله فتلذذتُ »

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن حضور الخير الملائم من حيث يُشعَر بهِ او يُدرَك بوجهٍ من الوجوه وحضور شيءٍ لدينا يكون على نحوين احدهما بحسب الادراك اي باعتبار حصول المُدرَك في المدرِك بشبهه والثاني بحسب الحقيقة باعتبار اتصال شيءٍ بآخر حقيقةً اما بالفعل او بالقوة بنوعٍ من انواع الاتصال ولما كان الاتصال الحقيقي اعظم من الاتصال التشبيهي وهو اتصال الادراك وكان الاتصال الحقيقي بالفعل اعظم منه بالقوة كانت اللذة الحاصلة بالحس وهي التي تقتضي حضور المحسوس حقيقةً اعظم ثم يليها في الرتبة لذة الرجاء التي لا يحصل فيها اتصال اللذيذ بحسب الادراك فقط بل بحسب احتمال نيل الخير اللذيذ

ايضاً ثم يلي هذه لذة التذكر التي انما يحصل فيها اتصال الادراك فقط

اذاً اجيب على الاول بان ما يتعلق به الرجاء والتذكر وان كان غائباً مطلقاً لكنه حاضرٌ من وجهٍ اي اما باعتبار الادراك فقط او باعتبار الادراك والاحتمال المظنون في الاقل

وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان يكون شيءٌ واحدٌ بعينه علةً للمتضادات باعتبارات مختلفة وعلى هذا فالرجاء من حيث يتضمن تصور حضور الخير المستقبل يُحدِث اللذة ومن حيث يخلو عن حضوره يحدث الألم

وعلى الثالث بان المحبة والشهوة تحدثان اللذة لان كل محبوب يلذ للمحب لان المحبة اتصالٌ او اتحادٌ طبيعيٌّ للمحب بالمحبوب . وكذلك كل مُشتهًى يلذ للمشتهي لان الشهوة هي بالخصوص الشوق الى اللذة الا انه لما كان الرجاء يتضمن ما لا تتضمنه المحبة ولا الشهوة من الثقة بتحقق حضور الخير اللذيذ فُضِّل عليهما بجعله علةً للذة وكذلك فُضِّل على التذكر بجعله علةً للذة بالفعل لتعلق التذكر بما قد مضى

الفصلُ الرَّابعُ

في ما اذا كان الالم علة اللذة

يتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الألم ليس علةً للذة . فان الضد لا يكون علةً لضده . والالم مضادٌ للذة . فلا يكون علةً لها

٢ وايضاً ان معلولات المتضادات متضادة . وتذكر المستلذات علة اللذة . فاذاً تذكر المؤلمات علةٌ للالم وليس علةً للذة

٣ وايضاً ان نسبة البغض الى المحبة كنسبة الالم الى اللذة . وليس البغض علةً للمحبة بل بالعكس كما مر في مب ٢٩ ف ٢ . فاذاً ليس الالم علةً للذة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤١ : ٤ « كان لي دمعي خبزاً نهاراً وليلاً » والمراد

بالخبز الطعام اللذيذ · فيظهر اذن ان الدموع الصادرة عن الألم علةٌ للذة

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الألم على نحوين باعتبار كونه بالفعل و باعتبار كونه في الذاكرة وفي كلا الاعتبارين يجوز ان يكون الالم علةً للذة اما الالم بالفعل فيكون علةً لها من حيث يذكِّر بالشيء المحبوب الذي يتالم الانسان لغيبته ولكنه يلتذ بمجرد تصوره واما تذكر الالم فيصير علة للذة بسبب ما وليه من النجاة منه لان الخلو عن الشر يُعتبر خيرًا ولذلك متى تصور الانسان انه نجا من بعض الالم ازدادت لذته وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ في الباب الاخير «كثيرًا ما تتذكر الأحزان ونحن فرحون والاوجاع ونحن اصحاء دون وجع وبذلك يزداد فرحنا ومسرتنا» وقوله في اعترافاته ك ٨ ب ٣ «كلما كان الخطر في الحرب اشدّ كانت اللذة بالانتصار اعظم»

اذًا اجيب على الاول بان الضد قد يكون علة بالعرض لضده كما ان البارد قد يسخِّن على ما في الطبيعيات ك٨م٨ وكذلك الالم قد يكون بالعرض علة للذة من حيث يكون سببًا لتصور شيء لذيذ

وعلى الثاني بان تذكر المؤلمات من حيث هي مؤلمات · مضادة للمستلذات لا يحدث لذة بل انما يحدثها باعتبار نجاة الانسان منها · وكذلك تذكر المستلذات باعتبار فقدها يجوز ان يحدث ألمًا

وعلى الثالث بان البغض ايضًا يجوز ان يكون علةً للمحبة بالعرض اي باعتبار ان بعضًا يتحابون من حيث يتفقون في بغضٍ واحدٍ بعينه

الفصلُ الخامسُ

في ما اذا كانت افعال الغير علة للذتنا

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان افعال الغير ليست علةً للذتنا فان علة اللذة هي الخير الخاص المتصل · وافعال الغير ليست متصلة بنا · فهي اذن ليست

علةً للذتنا

٢ وايضاً ان الفعل هو خير الفاعل الخاص فلو كانت افعال الغير علة للذتنا لكانت سائر خيرات الغير بجامع الحجة علةً للذتنا · وهذا بيّن البطلان ·

٣وايضاً ان الفعل لذيذ من حيث يصدر عن الملكة الحاصلة فينا ومن ثم قيل في الخلقيات ك٢ ب٣ ان «علامة الملكة الحاصلة لنا يجب اعتبارها من اللذة المترتبة على الفعل» وافعال الغير لا تصدر عن الملكات الحاصلة فينا بل قد تصدر عن الملكات الحاصلة في الفواعل · فاذاً ليست افعال الغير لذيذة لنا بل للفواعل

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ يو ٤ «سررت جدًّا لاني وجدت من ابنائك من يسلكون في الحق»

والجواب ان يقال يُشترط للذة امران الحصول على الخير الخاص وادراك ذلك كما مر في ف ١ فيجوز اذن ان يكون فعل الغير علة للذة من ثلاثة وجوه اولاً من حيث نحصل بفعل الغير على خيرٍ ما وبهذا الاعتبار تكون افعال الغير التي نحصل بها على خيرٍ ما لذيذة لنا لان قبول الاحسان من الغير لذيذ · وثانياً من حيث نحصل بافعال الغير على معرفة او اعتقاد خيرٍ يخصنا ولذلك يستلذ الناس ما يوليهم اياه الغير من المدح او التكرمة لما يحصل عندهم بذلك من اعتقاد ان فيهم شيئاً حسناً ولما كان هذا الاعتقاد يصير اقوى بشهادة الفضلاء والحكماء كان مدحهم وتكرمتهم الذ للناس ولان في المداهنة مدحاً ظاهرياً كانت المداهنات ايضاً لذيذة لبعضهم ولما كانت المحبة تتعلق بخيرٍ والتعجب يتعلق بعظيمٍ كان الانسان يستلذ محبة الاغيار له وتعجبهم منه من حيث ان ذلك يحمله على اعتقاد فضله او عظمته مما يبعث على اللذة · وثالثاً من حيث ان افعال الغير اذا كانت حسنة يعتبرها الانسان خيراً خاصاً به بسبب شدة المحبة التي تحمل الانسان على تنزيل صديقه منزلة نفسه · وبسبب البغض الذي يحمل الانسان على اعتبار خير الغير مضاداً

لنفسه يصير القبيح من افعال العدو لذيذاً ومن ثم قيل في ١ كور ١٣ : ٦ « المحبة لا تفرح بالظلم بل تفرح بالحق »

اذاً اجيب على الاول بان فعل الغير يجوز ان يكون متصلاً بي اما بالمعلول كما في الوجه الاول او بالاعتقاد كما في الثاني او بالعاطفة كما في الثالث

وعلى الثاني بان هذه الحجة تتجه على الوجه الثالث لا على الوجهين الاولين

وعلى الثالث بان افعال الغير وان لم تصدر عن الملكات الحاصلة فيَّ لكنها يحصل لي عنها شيء لذيذ او تحدث عندي اعتقاداً او تصوراً لملكة تخصني او تصدر عن ملكة من هو متحد معي بالمحبة

الفصلُ السادسُ

في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة لان لذة الانسان تحصل عن حصوله على خيره كما تقدم في ف ١ والفصل الآنف والاحسان لا يحصل به صاحبه على خيره بل يصدر به عنه خيرٌ الى آخر . فيظهر اذن اولى ان يكون علة للألم من ان يكون علة للذة

٢ وايضاً ان البخل طبيعي للانسان اكثر من التبذير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ١ · والاحسان الى الغير يرجع الى التبذير واما البخل فيرجع اليه الانقطاع عن الاحسان · ولكون الفعل الطبيعي لذيذاً لكل انسان كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٤ وك ١٠ ب ٤ و٥ يظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة

٣ وايضاً ان المعلولات المتضادة تصدر عن عللٍ متضادة · والانسان يستلذ طبعاً بعض ما يرجع الى الاساءة كقهر الغير وتعنيفه او توبيخه والاقتصاص منه ايضاً بالنظر الى الغضاب كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ · فالاحسان اذن علة للالم لا للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك٢ ب ٣ ان « بذل العطاء والمساعدة للاصدقاء او الاجانب لذيذ جداً »

والجواب ان يقال ان الاحسان الى الغير يجوز ان يكون علة للذة على ثلاثة انحاء اولاً باعتبار المعلول وهو الخير الحاصل للغير وعلى هذا فمن حيث ننزل خير الغير منزلة خيرنا بسبب الاتحاد بالمحبة نتلذذ بالخير الذي نفعله للغير ولاسيما للاصدقاء كالتلذذ بخير انفسنا · وثانياً باعتبار الغاية كما يرجو الانسان باحسانه الى الغير ادراك خير لنفسه اما من الله او من الناس والرجاء هو علة اللذة · وثالثاً باعتبار المبدإ وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون الاحسان الى الغير لذيذاً بالنسبة الى ثلاثة مبادىء اولها القدرة على الاحسان و باعتبار هذا يصير الاحسان الى الغير لذيذاً من حيث يتصور الانسان بذلك ان عنده من زيادة الخير ما يقدر ان يُشرِك فيه غيره ولذلك يتلذذ الناس بولدهم واعمالهم لما انهم يشركونهم في خيرهم والثاني هو الملكة الباعثة على الاحسان الذي يصير بها طبيعياً للانسان ولذلك كان الاسخياء يستلذون العطاء والثالث هو المحرك كما اذا تحرك انسانٌ من آخر يحبه الى الاحسان الى الغير لان كل ما نفعله او نفعل منه بسبب الصديق فهو لذيذ لان المحبة هي اخص علةٍ للذة

اذاً اجيب على الاول بان اصدار الخير من حيث يدل على خير المُصدِر لذيذ واما من حيث يفقد بهِ المُصدِرُ خير نفسه فقد يكون مؤلماً كما اذا كان مفرطاً

وعلى الثاني بان التبذير يدل على اصدارٍ مفرطٍ وهو منافٍ للطبيعة ولذلك يقال ان التبذير منافٍ للطبع

وعلى الثالث بان القهر والتعنيف والاقتصاص ليس ذلك لذيذاً باعتبار ما يترتب عليه من شر الغير بل من حيث يرجع الى خير الفاعل · فان محبة الانسان

لخيره اعظم من بغضه لشر الغير فان القهر والغَلَب لذيذٌ بالطبع من حيث يعتقد به الانسان فضل نفسه ولهذا كانت جميع الالعاب التي فيها مخاصمة ويُرجى فيها انتصارٌ لذيذة جداً ومثلها جميع المخاصمات بالاجمال باعتبار ما فيها من رجاء الفوز والانتصار واما التعنيف والتوبيخ فيكون علة للذة من وجهين احدهما من حيث يجعل الانسان ان يتصور بذلك حكمته وفضله لان التونيب والتأديب من شأن الحكماء والاعلَين والثاني من حيث ان الانسان بتوبيخه الغير يُحسن اليهِ وهذا لذيذٌ كما تقدم في جرم الفصل . واما الاقتصاص فانه لذيذ للغضوب من حيث يظهر انه يدفع بهِ عنه ما يظهر انه لحق به من الاحتقار بسبب الاهانة السابقة لانه متى أُهين انسانٌ من آخر يظهر انه احتُقِرَ منه بذلك فيشتهي ان يدفع عنه هذا الاحتقار بالمعاقبة على الاهانة . وبذلك يظهر ان الاحسان الى الغير يجوز ان يكون لذيذاً بالذات واما الاساءة الى الغير فليست لذيذة الا من حيث يظهر انها ترجع الى خير المسيء

الفصلُ السابعُ
في ما اذا كانت المشابهة علة للذة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان المشابهة ليست علةً للذة فان الامارة والرئاسة تتضمن نوعاً من المباينة . والامارة والرئاسة لذيذة طبعاً كما في الخطابة ك ١ ب ١١ . فالمباينة اذن علةٌ للذة لا المشابهة

٢ وايضاً ليس شيءٌ اعظم مباينة للذة من الالم . والذين يتالمون اشدُّ طلباً للذات كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٤ . فالمباينة اذن علة للذة لا المشابهة

٣ وايضاً ان الذين يشبعون من بعض اللذات لا يلتذون بها بل يملُّونها كما يظهر في من يشبع من الطعام . فاذاً ليست المشابهة علةً للذة

لكن يعارض ذلك ان المشابهة علةٌ للمحبة كما مر في مب ٢٧ ف ٣ . والمحبة علة

للذة · فالمشابهة اذن علةٌ للذة

والجواب ان يقال ان المشابهة ضربٌ من الوحدة فالمشابه اذًا باعتبار اتحاده بمشابهه لذيذٌ كما هو محبوبٌ ايضاً على ما مرّ في الموضع المتقدم ذكره واذا كان المشابه لا يُفسد خيره بل يزيده فهو لذيذٌ مطلقاً كما في مشابهة الانسان للانسان والشاب للشاب واذا كان مفسدًا لخيره يصير مملاً او مؤلمًا بالعرض ليس من حيث هو مشابهٌ ومتحدٌ بل من حيث يُفسد ما هو اعظم اتحادًا · وافساد المشابه لخيره يحدث على نحوين احدهما بان يُفسد الحد المقدر لخيره بالافراط لان الخير وخصوصاً الجسماني كالصحة يقوم بنوعٍ من الاعتدال ولهذا كان ما يزيد عن الحاجة من الاطعمة وسائر الملاذ البدنية مملولاً والثاني بما يقصد بالذات من مضادة خيره كما ان الخزّافين يكرهون غيرهم من الخزافين لا من حيث هم خزافون بل من حيث يفقدون بهم فضلهم او ربحهم الذي يشتهونه على انه خيرهم

اذًا اجيب على الاول بانه لما كان بين الآمر والمأمور نوعٌ من الشركة كان بينهما ضربٌ من المشابهة لكن باعتبار نوعٍ من الفضل والزيادة لان الأمارة والرئاسة ترجعان الى فضل خير الآمر والرئيس لانهما من شأن الحكماء والافاضل ولهذا كان ذلك يحمل الانسان على اعتقاد خيريته او لان الانسان بقيامه بالامارة والرئاسة يُحسنُ الى الغير وهذا لذيذٌ

وعلى الثاني بان ما يتلذذ به المتالم وان لم يكن مشابهاً للالم لكنه مشابهٌ للانسان المتالم لان الآلام تضاد خير المتالم ولذلك تُشتهَى اللذة من المتالمين على انها مفيدة لخيرهم من حيث يُداوى بها ضده ولهذا السبب كانت اللذات البدنية التي يضادها بعض الآلام تُشتهَى اكثر من اللذات العقلية التي ليس لها مضادٌ من الآلام كما سياتي في مب ٣٥ ف٥ ولهذا ايضاً كانت جميع الحيوانات تشتهي اللذات طبعاً لان الحيوان يتعب دائمًا بالحس والحركة ولذلك ايضاً كان الشبان اشدَّ اشتهاء

للذات بسبب كثرة ما يحصل فيهم من التغيرات مدة نشوئهم وكان اشتهاء اصحاب الماليخوليا للذات شديداً لغاية دفع الالم فكأنما الخلط الفاسد يقرض ابدانهم قرضاً كما في الخلقيات ك٧ ب ١٤

وعلى الثالث بان الخيرات الجسمانية حاصلة بقدر محدود فمجاوزته في الاشياء تفسد خير الانسان ولذلك تصير هذه المجاوزة مملولةً ومؤلمة من حيث تضاد خير الانسان

الفصلُ الثّامن
في ما اذا كان التعجب علة للذة

يُتخطّى الى الثامن بان يقال: يظهر ان التعجب ليس علة للذة لان التعجب من شان الطبيعة الجاهلة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ٢٢ · وليس الجهل لذيذاً بل العلم · فاذاً ليس التعجب علة للذة

٢ وايضاً ان التعجب هو مبدأ الحكمة لكونه سبيلاً الى البحث عن الحق كما في اول الالهيات ب٢ · والنظر في المعلومات الذ من البحث عن المجهولات كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك١٠ ب٧ لما في هذا من الصعوبة والموانع بخلاف ذلك واللذة تحصل عن فعلٍ غير ممانَعٍ كما في الخلقيات ك ٧ ب١٢ و١٣ · فالتعجب اذن ليس علةً للذة بل بالاحرى مانعاً منها

٣ وايضاً ان كل انسان يلتذ بما تعوّده ولذلك كانت افعال الملكات المكتسبة بالعادة لذيذة · والانسان ليس يتعجب مما قد تعوده كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٤ · فالتعجب اذن يضاد علة اللذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك١ ب١١ · ان «التعجب علة اللذة»

والجواب ان يقال ان بلوغ المُشتهَى لذيذ كما تقدم في ف٣ ولذلك كلما ازداد

الشوق الى شيء محبوب تزداد اللذة ببلوغه بل ان نفس ازدياد الشوق يحصل به ازدياد اللذة من حيث يحصل به رجاء الشيء المحبوب كما مر في الموضع المتقدم ذكره من ان الشوق لذيذ من جهة الرجاء. والتعجب شوق الى العلم ومنشؤه في الانسان كونه يرى المعلول و يجهل العلة او كون علة ذلك المعلول تفوق طور ادراكه او قدرته ولذلك كان التعجب علة للذة من حيث يقارنه رجاء البلوغ الى معرفة مايشتهي معرفته ولهذا كان كل ما يُتعجَّب منه لذيذاً كالاشياء النادرة وكتمثيل الاشياء مطلقاً وان لم تكن لذيذة في نفسها ايضاً فان النفس تلتذ بقياس الاشياء بعضها على بعض لان قياس شيء على آخر فعلٌ خاصٌ بالعقل وطبيعي له كما قال الفيلسوف في كتاب الشعر ب ٤ ولهذا ايضاً كانت النجاة من الاخطار العظيمة لذيذة جداً لانها مستغربة كما في الخطابة ك ١ ب ١١

اذاً اجيب على الاول بان التعجب ليس لذيذاً باعتبار ما فيه من الجهل بل باعتبار ما فيه من الشوق الى معرفة العلة ومن حيث ان المتعجب يعرف شيئاً جديداً وهو انه ليس كما كان يعتقد نفسه

وعلى الثاني بان اللذة تتضمن امرين السكون في الخير وادراك هذا السكون فباعتبار الاول لما كان النظر في الحقائق المعلومة اكمل من البحث عن الحقائق المجهولة كان النظر في المعلومات الذ بالذات من البحث عن المجهولات ولكنه يحدث بالعرض باعتبار الثاني ان يكون البحث عن المجهولات الذ لصدوره عن شوق اعظم والشوق الناشئ عن ادراك الجهل اعظم فالانسان اذاً يلتذ جداً بما يجده او يتعلمه من جديد

وعلى الثالث بان الامور المعتادة يلذ فعلها من حيث صارت كانها طبيعية الا ان الامور النادرة قد تكون لذيذة اما باعتبار الادراك اذ تشتهي معرفتها من حيث انها مستغربة او باعتبار الفعل لان العقل يصير بالشوق أميل الى شدة

الفعل في الامور الجديدة كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ لان الفعل الاكمل يُحدِث لذة اكمل

المبحثُ الثالثُ والثلاثون

في معلولات اللذة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات اللذة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الانبساط هل هو معلول للذة — ٢ في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها — ٣ في ان اللذة هل تمنع استعمال العقل — ٤ في ان اللذة هل تكمل الفعل

الفصلُ الأولُ

في ان الانبساط هل هو معلول للذة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الانبساط ليس معلولاً للذة لان الانبساط يرجع بالأولى الى المحبة في ما يظهر كقول الرسول في ٢ كور ١١ «قلبنا متسع» ومن ثمه قيل عن وصية المحبة في مز ١١٨: ٩٦ «اما وصيتك فرحبة جداً». واللذة انفعالٌ مغايرٌ للمحبة. فاذاً ليس الانبساط معلولاً للذة

٢ وايضاً متى انبسط شيءٌ صار اوعب. والاستيعاب يرجع الى الشوق الذي يتعلق بالشيء الغير الحاصل. فيظهر اذن ان الانبساط اخص بالشوق منه باللذة

٣ وايضاً ان الانقباض مقابلٌ للانبساط وهو يرجع الى اللذة في ما يظهر اذ انما نقبض على ما نريد ان نمسكه بشدة. وهذا هو عاطفة الشوق نحو الشيء اللذيذ. فالانبساط اذن لا يرجع الى اللذة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦٠: ٥ تعبيراً عن اللذة والفرح «تنظرين وتتهللين

و يخفق قلبك و ينبسط » وأن اللذة ايضاً وضع لها اسمٌ من معنى الانبساط وهو الانشراح كما مر في مب ١ ٣١ف٣

والجواب ان يقال ان العَرْض بعدٌ من ابعاد الحجم الجسماني فلا توصف بهِ عواطف النفس الا مجازًا ومعنى الانبساط حركة الى العرض و يجوز وصف اللذة بهِ باعتبار امرين مطلوبين لها احدهما من جهة القوة الادراكية التي تدرك اتصال خيرٍ ملائم وبهذا الادراك يدرك الانسان انه بالغ كمالاً هو عظمٌ روحاني وبهذا الاعتبار يقال ان قلب الانسان يعظم او ينبسط باللذة والثاني من جهة القوة الشوقية التي ترضى بالشيء اللذيذ وتسكن فيه وكانها تقبل عليه لتحويه في باطنها وهكذا تنبسط عاطفة النفس باللذة باقبالها بوجهٍ ما على الشيء اللذيذ لتحويه في باطنها

اذًا اجيب على الاول بانه لا يمتنع في الامور المجازية ان يوصف امورٌ مختلفة بواحد بعينه باعتبار اختلاف اوجه المشابهة وعلى هذا فالانبساط يرجع الى المحبة باعتبار نوع من الامتداد من حيث عاطفة المحب تتناول غيره بحيث لا يُعنَى بما يخصه فقط بل بما يخص غيره ايضاً و يرجع الى اللذة من حيث ان شيئاً يتسع في نفسه ليصير على نحوٍ ما اوعب

وعلى الثاني بان الشوق يتسع نوعاً من الاتساع بتصور الشيء المُشتهَى لكنه بحضور الشيء اللذيذ الحاصل يصير اكثر اتساعاً لان القلب اشد اقبالاً على الشيء اللذيذ الحاصل منه على الشيء المشتهى الغير الحاصل لان اللذة هي غاية الشوق

وعلى الثالث بان المستلذ يُضيِّق على الشيء اللذيذ بشدة تعلقه به لكنه يوسع قلبه ليتمتع باللذيذ كمال التمتع

الفصلُ الثاني

في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها

يتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان اللذة لا تُحدِث شوقاً الى نفسها لان كل حركة

متى بلغت الى السكون تنقطع · واللذة بمنزلة سكون لحركة الشوق كما تقدم في مب ٢٣ ف ٤ ومب ٣٠ ف ٢ · فاذاً متى بلغت حركة الشوق الى اللذة انقطعت · فاللذة اذن لا تُحدِث شوقاً

٢ وايضاً ليس المقابل علةً لمقابله · واللذة مقابلة للشوق بوجه ما من جهة الموضوع لتعلق الشوق بالخير الغير الحاصل وتعلق اللذة بالخير الحاصل · فاللذة اذن لا تُحدِث شوقاً الى نفسها

٣ وايضاً ان المَلَل ينافي الشوق · وكثيراً ما تحدِثُ اللذة المَلَلَ · فهي اذن لا تحدِثُ شوقاً الى نفسها

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٤ : ١٣ « من يشرب من هذا الماء يعطش ايضاً » ومرادهُ بالماء اللذة الجسمانية كما قال اوغسطينوس

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اللذة على نحوين بحسب كونها بالفعل وبحسب كونها في الذاكرة وكذلك يجوز اعتبار العطش او الاشتياق على نحوين بالخصوص باعتبار دلالته على اشتهاء الشي الغير الحاصل وبالعموم باعتبار دلالته على نفي الملل فاللذة باعتبار كونها بالفعل لا تحدث عطشاً او اشتياقاً الى نفسها بالذات بل بالعرض فقط الا انه اذا أُخِذَ العطش او الاشتياق بمعنى اشتهاء الشيء الغير الحاصل فاللذة لا تحدث العطش او الاشتياق مطلقاً لان اللذة هي عاطفة الشوق نحو الشيء الحاضر وقد لا يُحصَل على الشيء الحاضر حصولاً كاملاً وهذا يجوز ان يكون من جهة الشيء الحاصل او من جهة الحاصل عليه اما من جهة الشيء الحاصل فمتى لم يحصل كله دفعةً بل تدريجاً وهكذا متى استلذَّ الانسان ما حصل عليه منه يشتاق ان يحصل على ما بقي منه كما ان من يسمع الشطر الاول من الشعر ويستلذه يشتاق الى ان يسمع الشطر الثاني منه كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ١١ وعلى هذا النحو جميع اللذات الجسمانية تقريباً تُحدِث عطشاً الى نفسها الى اي حدٍ

من الكمال بلغت لان هذه اللذات تترتب على حركة كما يظهر في لذات الاطعمة واما من جهة الحاصل عنه فكما اذا كان شيء كاملاً في نفسه ولم يحصل عليه الانسان حصولاً كاملاً دفعة بل تدريجاً كالتذاذنا في هذه الفانية بادراكنا شيئاً من المعرفة الالهية ادراكاً ناقصاً وهذه اللذة تحرك العطش او الاشتياق الى المعرفة الكاملة ويجوز ان يُحمَل على هذا قوله في سي ٢٤ : ٢٩ «من شربني عاد ظامئاً» واما اذا أُخذ العطش او الاشتياق بمعنى اشتداد العاطفة الرافع المَلَل فاللذات الروحانية بالخصوص تُحدِث عطشاً او اشتياقاً الى نفسها لان اللذات الجسمانية لمجاوزتها بازديادها او استمرارها الحالة الطبيعية تصير مملولة كما هو ظاهر في لذة الطعام ولذلك متى بلغ الانسان حد الكمال في اللذات الجسمانية ملّها وربما اشتاق الى غيرها واما اللذات الروحانية فلا تجاوز الحالة الطبيعية بل تكمل الطبيعة ولذلك متى بُلِغَ فيها الى النهاية كانت الذ الا ان يحدث الخلاف بالعرض من حيث ينضم الى الفعل النظري بعض افعال القوى الجسمانية التي يعتريها الكلال بمداومة الفعل ويجوز ان يحمل على هذا المعنى ايضاً قوله في سي ٢٤: ٢٩ «من شربني عاد ظامئاً» فقد قيل ايضاً عن الملائكة الذين يعرفون الله معرفة كاملة ويلتذون بهِ لذة كاملة في ١ بط ١: ١٢ «يشتهي الملائكة ان يطّلعوا عليها» واما اذا اعتُبِرت اللذة من حيث هي في الذاكرة لا بالفعل فمن شأنها ان تُحدِث عطشاً واشتياقاً الى نفسها وذلك متى رجع الانسان الى تلك الحالة التي استلذ فيها ما مضى فان خرج عن تلك الحالة لم يُحدِث فيه تذكر اللذة لذةً بل مللاً كالذي يحدثه تذكر الطعام عند الشبعان

اذاً اجيب على الاول بانه متى كانت اللذة كاملة حصل فيها السكون من كل وجه وانقطعت حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلاً واما متى كانت ناقصة فلا تنقطع بالكلية حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلاً

وعلى الثاني بان ما يُحصَل عليه حصولاً ناقصاً يُحصل عليهولا يُحصَل عليه من وجهين ولذلك يجوز ان يتعلق بهِ الشوق واللذة معاً

وعلى الثالث بان اللذة لاتحدث المَلَل بنفس الطريقة التي بها تحدث الاشتياق كما مرّ في جرم الفصل

الفصلُ الثالثُ

في ان اللذة هل تمنع استعمال العقل

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان اللذة لاتمنع استعمال العقل فان السكون يساعد جدًّا على ما ينبغي من استعمال العقل ومن ثم قيل في الطبيعيات ك٧م٢٠ « النفس تصير في حالة السكون والإطمئنان عالمة وحكيمة » وفي حك ٨ : ١٦ « اذا دخلتُ بيتي سكنتُ اليها » اي الى الحكمة . واللذة ضربٌ من السكون . فهي اذن لاتمنع استعمال العقل بل بالاحرى تساعد عليه

٢وايضاً متى لم يجتمع شيآن في واحدٍ بعينه وان كانا متضادين لايتمانعان . ومحل اللذة الجزء الشوقي ومحل استعمال العقل الجزء الادراكي . فاللذة اذن لاتمنع استعمال العقل

٣وايضاً ما يُمنَع من آخر يظهر انه يتحرك منه على نحوٍ ما . واستعمال القوة الادراكية ليس يتحرك من اللذة بل بالاحرى يحركها لانه علةٌ لها . فاللذة اذن لاتمنع استعمال العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٥ « اللذة تفسد حكم الفطنة »

والجواب ان يقال ان اللذات الخاصة تزيد الافعال والاجنبية تمنعها كما في الخلقيات ك١٠ ب٥ فمن اللذات ما يتعلق بفعل العقل كما اذا تلذذ انسان بالنظر في امر او بتحقيقهِ بالقياس العقلي وهذه اللذة لاتمنع استعمال العقل بل تساعد عليه لان ما نستلذه نفعله باكثر انتباه والانتباه يساعد على الفعل واما اللذات البدنية

فتمنع استعمال العقل بثلاثة طرق اما اولاً فبطريق الذهول لان ما نستلذه نشتغل جداً به كما مر في مب ٤ ف ١ ومتى اشتد تعلق الفكر بشيء ضعف تعلقه بغيره او ذهل عنه بالكلية وعلى هذا فاذا كانت اللذة البدنية عظيمة منعت استعمال العقل بالكلية بجذبها اليها فكر القلب اوعاقت عنه كثيراً. واما ثانياً فبطريق المضادة فان بعض اللذات ولا سيما ما كان منها مجاوزاً الحالة الطبيعية مضادٌ لنظام العقل و باعتبار هذا الوجه قال الفيلسوف ان اللذات الجسمانية تفسد حكم الفطنة لكن لا الحكم النظري الذي لا تضاده اللذة ككون المثلث الزوايا قائماً من ثلاث زوايا متساوية وقائمتين واما باعتبار الوجه الاول فتمنع كلا الحكمين. واما ثالثاً فبنوع من الاعتقال والتقييد اي من حيث يترتب على اللذة الجسمانية تغير جسماني اعظم مما يترتب على سائر الانفعالات بقدر زيادة تأثر القوة الشوقية من الشيء الحاضر على تأثرها بالشيء الغائب فان هذه التغيرات والاضطرابات الجسمانية تمنع استعمال العقل كما يشاهد في السكارى الذين نجد استعمال العقل عندهم معتقلاً او ممنوعاً

اذاً اجيب على الاول بان اللذة الجسمانية يسكن بها الشوق في الشيء اللذيذ وهذا السكون قد يضاد العقل احياناً لكنها تحدث دائماً تغيراً في البدن و باعتبار كلا الامرين تمنع استعمال العقل

وعلى الثاني بان القوة الشوقية والقوة الادراكية جزآن متغايران لكنهما في نفس واحدة ولذلك متى تعلق فكر النفس تعلقاً شديداً بفعل احداهما عاقه ذلك عما يضاده من افعال الأخرى

وعلى الثالث بانه لابد لاستعمال العقل ما ينبغي من استعمال الوهم وسائر القوى الحسية التي تستعين بآلة جسمانية ولذلك يمتنع استعمال العقل بالتغير الجسماني عند امتناع فعل القوة الوهمية وسائر القوى الحسية

الفصلُ الرابعُ

في ان اللذة هل تكمل الفعل

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللذة لا تكمل الفعل فان كل فعل انساني يتوقف على استعمال العقل · واللذة تمنع استعمال العقل كما تقدم في الفصل السابق فاللذة اذن لا تكمل الفعل الانساني بل تضعفه

٢ وايضاً ليس شيءٌ يكمل نفسه او علته · واللذة فعل كما في الخلقيات ك٧ ب١٢ و١٣ وك١٠ ب٤ ومعنى ذلك انها فعلٌ بذاتها او بعلتها · فهي اذن لا تكمل الفعل

٣ وايضاً لو كانت اللذة تكمل الفعل فهي اما تكمله على انها غايةٌ له او صورةٌ او فاعلٌ · لكنها لا تكمله على انها غايةٌ له اذ ليست اللذة غاية للافعال بل بالعكس كما مر في الفصل الآنف ولا على انها علةٌ فاعلة لان الفعل بالاحرى علةٌ فاعلة للذة ولا على انه صورة لان اللذة لا تكمل الفعل على انها ملكةٌ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك١٠ ب٤ · فهي اذن لا تكمل الفعل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل

والجواب ان يقال ان اللذة تكمل الفعل على نحوين اولاً بطريق الغاية لا باعتبار اطلاق الغاية على ما لاجله شيءٌ بل باعتبار جواز اطلاقها على كل خيرٍ زائد زيادة كمالية وبهذا الاعتبار قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل على انها غايةٌ زائدة اي من حيث يرد على الخير الذي هو الفعل خيرٌ آخر هو اللذة الدالة على سكون الشوق في الخير السابق · وثانياً بطريق العلة الفاعلة لا بالاصالة فقد قال الفيلسوف في الموضع المذكور ان اللذة تكمل الفعل لا كما يكمل الطبيب الصحيح بل كما تكمله الصحة لكن بالتبعية اي من حيث ان الفاعل لالتذاذه بفعله يزداد انتباهه اليه وعنايته به وبهذا الاعتبار قيل في الخلقيات

لـ ١٠ ب ٥ان اللذات تزيد الافعال الخاصة وتمنع الاجنبية

اذًا اجيب على الاول بان ليس كل لذة تمنع فعل العقل بل اللذة الجسمانية التي لا تترتب على فعل العقل بل على فعل الشهوانية الذي يزداد باللذة واما اللذة المترتبة على فعل العقل فانها تعزز استعمال العقل

وعلى الثاني بانه قد يحدث لاثنين ان يكون كلٌ منهما علةً للآخر بمعنى ان يكون احدهما علةً فاعلةً للآخر والآخر علةً غائيةً له وبهذا المعنى يُحدث الفعل اللذة على انه علةٌ فاعلةٌ لها وتكمل اللذة الفعل على انها غايةٌ له كما تقدم في جرم الفصل

وبما تقدم يتضح الجواب على الثالث

المبحث الرابع والثلاثون

في حسن اللذات وقبحها — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن اللذات وقبحها والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ما اذا كانت كل لذة قبيحة — ٢ في انه اذا لم تكن كل لذة قبيحة هل كل لذة حسنة — ٣ في ما اذا كانت بعض اللذات هي افضل الخيرات — ٤ في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة يُحكم منها على الحسن او القبح الادبي

الفصل الاول

في ما اذا كانت كل لذة قبيحة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان كل لذة قبيحةٌ فان ما يُفسِدُ الفطنة ويمنع من استعمال العقل يظهر انه قبيح في نفسه لان حسن الانسان قائمٌ بموافقة

العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا ٢١ واللذة تُفسد الفطنة وتمنع من استعمال العقل وكلما كانت اللذات اعظم كان فعلها هذا اشدَّ ولذلك يستحيل تعقل شيء في اللذات اللحمية التي هي اعظم اللذات كما في الخلقيات ك٧ ب١١ وقد قال ايضاً ايرونيموس في تفسيره متى «لا يمكن حضور الروح القدس حينما تُفعَل الافعال الزواجية ولو كان القائم بوظيفة التوليد نبياً» . فاللذة اذن شرٌّ في نفسها فاذاً كل لذة قبيحة

٢ وايضاً ما يهرب منه ذو الفضيلة ويسعى وراءه من كان عارياً عن الفضيلة يظهر انه شرٌّ في ذاته ويجب اجتنابه لان صاحب الفضيلة بمنزلة مقياس وقاعدة للافعال الانسانية كما في الخلقيات ك١٠ ب٥ وقد قال الرسول في ١ كور ٢: ١٥ «الروحاني يحكم في كل شيء» . والاطفال والبهائم الذين ليس لهم فضيلة يسعون وراء اللذات واما العفيف فيهرب منها . فاللذات اذن في ذاتها قبيحة ويجب اجتنابها

٣ وايضاً ان الفضيلة والصناعة تتعلقان بالمتعسر والحسن كما في الخلقيات ك ٢ ب٣ وليست اللذة غايةً لصناعةٍ . فاذاً ليست اللذة شيئاً حسناً

لكن يعارضُ ذلك قوله في مز ٣٦: ٤ «تلذذْ بالرب» والكتاب المقدس لا يأمر بشيء قبيحٍ . فيظهر اذن ان ليست كل لذة قبيحةً

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان جميع اللذات قبيحة كما في الخلقيات ك١٠ ب٢ و٣ ووجه هذا القول في ما يظهر ان اصحابه انما ارادوا اللذات الحسية والجسمانية التي هي اظهر فان متقدمي الفلاسفة لم يكونوا يميزون المعقولات عن المحسوسات ولا العقل عن الحس في غير ذلك ايضاً كما في كتاب النفس ٢ م١٥٠ وكانوا يقبّحون اللذات الجسمانية حتى قالوا ان من كان من الناس جانحاً الى اللذات المفرطة اذا امسك عن اللذات بلغ الى منتصف الفضيلة الا ان هذا القول باطلٌ لانه لما كان لا يمكن لانسان ان يعيش دون لذة حسية وجسمانية فمتى رؤي ان

الذين يقبّحون جميع اللذات متمتعون ببعضها اعرض الناس عن اقوالهم واقتدوا بافعالهم فازدادوا ميلاً الى اللذات فان الاعمال اشد تأثيراً من الاقوال في الافعال والانفعالات البشرية التي فيها للتجربة قوة عظيمة . فالحق اذن ان بعض اللذات حسنٌ و بعضها قبيح لان اللذة سكون للقوة الشوقية في الخير المحبوب مترتب على فعلٍ فيجوز من ثم ان يكون لذلك وجهان احدهما من جهة الخير الذي يسكن عنده الانسان ويستلذه لان صفة الحسن والقبح الادبي تُعتبَر بحسب موافقة العقل او مخالفته كما مر في مب ١٩ ف ٣ كما يوصف شيء في الطبيعيات بكونه طبيعياً من حيث يلائم الطبيعة وبكونه غير طبيعي من حيث ينافرها وعليه فكما ان في الطبيعيات سكوناً طبيعياً وهو ما كان في ما يلائم الطبيعة كسكون الثقيل في جهة السفل وسكوناً غير طبيعي وهو ما كان في ما ينافر الطبيعة كسكون الثقيل في جهة العلو كذلك يوجد في الادبيات لذة حسنة باعتبار سكون الشوق الاعلى او الادنى في ما يوافق العقل ولذة قبيحة باعتبار سكونه في ما يخالف العقل وشريعة الله . والوجه الثاني من جهة الافعال التي بعضها قبيحٌ وبعضها حسنٌ واللذات اشبه بالافعال المقارنة هي لها من الشهوات المتقدمة عليها في الزمان . فاذاً لما كانت شهوات الافعال الحسنة حسنة وشهوات الافعال القبيحة قبيحةً كانت بالاولى لذات الافعال الحسنة حسنةً ولذات الافعال القبيحة قبيحة

اذاً اجيب على الاول بانه قد تقدم في المبحث الآنف ف ٣ ان اللذات المتعلقة بفعل العقل لا تمنع العقل ولا تُفسد الفطنة بل انما يفعل ذلك اللذات الاجنبية كاللذات الجسمانية التي قد مر هناك انها تمنع استعمال العقل اما بمضادة الشوق الذي يسكن في ما ينافر العقل ومن هنا ينشأ قبح اللذة الادبي واما بتقييد العقل على نحوٍ ما كما في الجماع الزواجي فان هذه اللذة وان كانت في ما يوافق العقل لكنها تمنع استعمال العقل بسبب ما يقارنها من التغير الجسماني الا ان هذا لا ينشأ

عنه قبح ادبي كما ان النوم الذي يتوقف به استعمال العقل لا يوصف بالقبح الادبي اذا كان موافقاً للعقل لان من شأن العقل ايضاً ان ينقطع احياناً استعماله على اننا نقول ان هذا التقييد الحاصل للعقل من لذة الفعل الزواجي وان لم يوصف بقبح ادبي اذ ليس بخطيئة مميتة ولا عرضية لكنه ناشيء عن قبح ادبي اي عن جريرة الأب الاول لان هذا لم يكن في حال البرارة كما يتضح مما اسلفناه في القسم الاول مب ٩٨ ف ٢

وعلى الثاني بان العفيف لا يتجافى عن جميع اللذات بل عن اللذات المفرطة والمنافرة للعقل وطلب الاطفال والبهائم للذات لا يثبت كونها بالاجمال قبيحة لان الله ركّب فيهم الشوق الطبيعي الذي يحركهُ الى ما يوافقه

وعلى الثالث بان الصناعة لا تتعلق بكل خير بل بالمصنوعات الخارجة فقط كما سيأتي في مب ٥٧ ف ٣ واما افعالنا وانفعالاتنا فتتعلق بها الفطنة والفضيلة لا الصناعة ومع ذلك فقد تصدر اللذة عن بعض الصناعات كصناعة الطباخة والعطارة كما في الخلقيات ك٧ ب١٢

أَلفصلُ الثاني
في ما اذا كانت كل لذة حسنة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان كل لذةٍ حسنةٌ فان الحَسَن والخير ثلاثة اقسام اي محمود ومفيد ولذيذ كما مرَّ في ق ١ مب ٥ ف ٦ ٠ وكل محمودٍ فهو حسنٌ وكذا كل مفيدٍ ٠ فاذاً كل لذةٍ ايضاً حسنةٌ

٢ وايضاً ما لا يُقصَد لغيره فهو خيرٌ وحسنٌ لذاته كما في الخلقيات ك١ ب٦ و٧ واللذة لا تُقصَد لغيرها لان سؤالنا لانسان لماذا يريد ان يتلذذ لما يُضحك منه في ما يظهر ٠ فهي اذن حسنة لذاتها وما يُحمَل على آخر بالذات يُحمَل عليه حملاً كلياً فاذاً كل لذة فهي حسنة

٣وايضاً ما يُشتهى من الجميع يظهر انه خير لذاته لان الخير ما يشتهيه كل شيء كما في الخلقيات ك١ب١ · والجميع يشتهون لذةً ما حتى الاطفال والبهائم · فاللذة اذن خير لذاتها فاذاً كل لذة حسنة

لكن يعارض ذلك قوله في ام٢: ١٤ «الذين يفرحون بصنيع الشر و يبتهجون باقبح الاشياء »

والجواب ان يقال كما ان الرواقيين قبّحوا جميع اللذات كذلك اتباع ابيقوروس حسّنوا جميعها لقولهم بان كل لذة حسنة في نفسها وقد جرّهم الى هذا القول في ما يظهر عدم تفرقتهم بين ما هو حسن مطلقاً وما هو حسن بالاضافة والحسن مطلقاً ما هو حسن في ذاته · و يعرض ان يكون ما ليس حسناً في ذاته حسناً بالاضافة على نحوين اولاً لكونه ملائماً لواحدٍ في حاله الحاضرة التي ليست مع ذلك طبيعية له كما انه قد يكون حسناً وخيراً للابرص ان يتناول بعض الادوية المسمومة التي ليست بالاطلاق ملائمة للمزاج الانساني · وثانياً لاعتبار غير الملائم ملائماً · ولكون اللذة هي سكون الشوق في الخير فان كان ما يسكن عنده الشوق خيراً بالاطلاق كانت اللذة مطلقةً وحسنةً بالاطلاق وان لم يكن خيراً بالاطلاق بل بالاضافة لم تكن اللذة مطلقةً بل اضافية ولا حسنةً بالاطلاق بل حسنةً من وجهٍ او في الظاهر

اذاً اجيب على الاول بان المحمود والمفيد يقالان بالنسبة الى العقل ولذلك ليس شيء محموداً او مفيداً الا وهو خيرٌ وحسنٌ واما اللذيذ فيقال بالنسبة الى الشوق الذي قد يتوجه الى ما ينافر العقل ولذلك لم يكن كل لذيذٍ حسناً بالحسن الادبي الذي يُعتبر بحسب موافقة العقل

وعلى الثاني بان اللذة انما لا تُقصد لغيرها لكونها سكوناً في الغاية والغاية يجوز وصفها بالحسن والقبح وان لم تكن غايةً الا باعتبار كونها خيراً لواحدٍ · وكذا

يقال في اللذة

وعلى الثالث بان كل شيء يشتهي اللذة كما يشتهي الخير اذ اللذة هي سكون الشوق في الخير وكما انه ليس كل خير يُشتهى خيراً بالذات والحقيقة كذلك ليس كل لذة حسنةً بالذات والحقيقة

الفصلُ الثالثُ

في ما اذا كان شيء من اللذات افضل الخيرات

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس شيءٌ من اللذات افضل الخيرات اذ ليس شيءٌ من الكون والتوليد افضل الخيرات لامتناع كون الكون غايةً قصوى واللذة تلحق الكون اذ انما يتلذذ شيءٌ من طريق استكماله بطبيعته كما تقدم في مب ١ ٣١ ف ١ · فاذاً يستحيل ان تكون لذةٌ افضلَ الخيرات

٢ وايضاً ما كان افضل الخيرات يمتنع ازدياد فضله بزيادة شيء عليهِ · واللذة تقبل زيادة الفضل بزيادة شيء عليها فان اللذة مع الفضيلة افضل منها دون الفضيلة فاذاً ليست اللذة افضل الخيرات

٣ وايضاً ما كان افضل الخيرات فهو خيرٌ كليٌّ لكونه خيراً بالذات لان ما بالذات متقدم على ما بالعرض وافضل منه · واللذة ليست خيراً كلياً كما تقدم في الفصل الآنف · فهي اذن ليست افضل الخيرات

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي افضل الخيرات لانها غاية الحيوة البشرية · والسعادة لا تحصل دون لذة ففي مز ١٥ : ١١ « ستملأني فرحاً مع وجهك ولي من يمينك لذات على الدوام »

والجواب ان يقال ان افلاطون لم يقبّح جميع اللذات كالرواقيين ولم يحسّنها كلها كاتباع ابيقوروس لكنه قال ان بعضها حسنٌ و بعضها قبيحٌ لكن ليس شيءٌ منها افضل الخيرات على ان قوله هذا باطل من وجهين كما يؤخذ من ادلته احدهما

انه لما وجد اللذات المحسوسة والجسمانية قائمة بحركة وكون كما يظهر في الشبع من الاطعمة ونحوها اعتبر ان جميع اللذات لاحقة للحركة والكون ولكون الحركة والكون فعلين ناقصين يلزم ان لا تكون اللذة متضمنة حقيقة الكمال الاقصى الا ان هذا ظاهر البطلان بالنسبة الى اللذات العقلية لان الانسان لا يتلذذ بتكون العلم فقط كتعلمه او التعجب منه على ما مر في مب ٣٢ ف ٢ و٨ بل بالنظر في العلم الذي سبق تحصيله ايضاً . والثاني انه اراد بافضل الخيرات ما هو الخير الاعظم بالاطلاق اي الخير القائم بنفسه باعتبار تجرده وعدم اشتراك شيء فيه كما ان الله هو الخير الاعظم مع ان كلامنا على افضل الخيرات البشرية والافضل في كل شيء هو الغاية القصوى وقد مر في مب ١ ف ٨ ان الغاية يراد بها امران اي نفس الشيء واستعماله كما ان غاية البخيل هي المال او احرازه وعلى هذا يجوز ان تكون غاية الانسان القصوى اما نفس الله الذي هو الخير الاعظم مطلقاً او التمتع به المراد به التلذذ بالغاية القصوى وبهذا الاعتبار يجوز وصف بعض لذات الانسان بكونها افضل الخيرات البشرية

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل لذة تلحق الكون بل بعض اللذات تلحق الافعال الكاملة كما مر في جرم الفصل فلا يمتنع من ثم كون بعض اللذات افضل الخيرات وان لم تكن كل لذة كذلك

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يتجه على افضل الخيرات مطلقاً الذي كل خير خيرٌ بالمشاركة فيه ولذلك لا يزداد فضله بزيادة شيء عليه واما سائر الخيرات بالعموم فلا شبهة في ان كلاً منها يزداد فضلاً بزيادة خيرٍ آخر عليه . على انه يجوز ان يقال ايضاً ان اللذة ليست امراً اجنبياً عن فعل الفضيلة بل مصاحباً له كما في الخلقيات ك ١ ب ٨

وعلى الثالث بان اللذة ليست افضل الخيرات من حيث هي لذة بل من حيث

هي سكون تام في الخير الافضل فلا يجب من ثمه كون كل لذة افضل الخيرات او حسنة كما ان بعض العلوم هو افضلها وليس كل علم كذلك

الفصلُ الرّابعُ

في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة يُحكَم منها على الحسن او القبح الادبي

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللذة ليست مقياساً او قاعدةً للحسن والقبح الادبي فان كل شيءٍ يتقدر بالاول في جنسه كما في الالهيات ك ١٠ م ٣ و٤ واللذة ليست الاول في جنس الآداب بل يتقدمها المحبة والاشتياق · فهي اذن ليست قاعدة الحسن والقبح الادبي

٢ وايضاً ان المقياس والقاعدة يجب ان يكون متساوياً في اجزائه ولذلك كانت الحركة التي هي اعظم تساوياً في اجزائها مقياساً وقاعدةً لجميع الحركات كما في الالهيات ك ١٠ م ٣ · واللذة مختلفة ومتباينة في انواعها اذ بعضها حسنٌ و بعضها قبيحٌ · فاذاً ليست اللذة مقياساً وقاعدةً للآداب

٣ وايضاً ان الحكم على المعلول بالعلة أوثق من العكس · وحسن الفعل او قبحه علةٌ لحسن اللذة او قبحها لان اللذات الحسنة ما كانت مترتبة على الافعال الحسنة واللذات القبيحة ما كانت مترتبة على الافعال القبيحة كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ فاذاً ليست اللذة قاعدةً ومقياساً للحسن والقبح الادبي

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧ : انك فاحص القلوب والكلى ايها الاله: ما نصه « غاية الاهتمام والتفكر هي اللذة التي يحاول الانسان البلوغ اليها » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١١ ان « اللذة هي الغاية الاصلية التي بالقياس اليها نحكم مطلقاً على كل شيءٍ بكونه خيراً وشراً » .

والجواب ان يقال ان المحل الاصيل للحسن او القبح الادبي هو الارادة كما مرّ في مب ٢٠ ف ١ وصلاح الارادة اوطلاحها انما يُعرَف بالخصوص من الغاية وانما يُعتبر

غايةً ما تسكن عنده الارادة وسكون الارادة وغيرها من الاشواق في الخيرهو اللذة ولذلك فاننا نحكم خصوصاً على الانسان بالصلاح او الطلاح من لذة الارادة الانسانية لان الصالح وذا الفضيلة من يتلذذ بافعال الفضائل والطالح من يتلذذ بالافعال القبيحة واما لذات الشوق الحسي فليست مقياساً للحسن او القبيح الادبي لان الطعام يستلذه الاخيار والاشرار سواءً بحسب الشوق الحسي واما ارادة الاخيار فتستلذها باعتبار موافقتها للعقل مما لا تلتفت اليه ارادة الاشرار

اذاً اجيب على الاول بان المحبة والاشتياق متقدمان على اللذة باعتبار طريقة الكون الا ان اللذة متقدمة عليهما باعتبار حقيقة الغاية فان الغاية في المفعولات تتضمن حقيقة المبدإ الذي هو القاعدة او المقياس الخاص الذي يُبنى عليه الحكم

وعلى الثاني بان كل لذة مساويةٌ لغيرها في انها سكونٌ في خير وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون قاعدةً او مقياساً اذ الصالح من تسكن ارادته في الخير الحقيقي والطالح من تسكن ارادته في الشر

وعلى الثالث بانه لما كانت اللذة تكمل الفعل من حيث هي غايةٌ كما مر في المبحث الآنف ف ٤ كان يستحيل وجود فعلٍ حسنٍ كاملٍ دون لذة في ذلك الحسن لان حسن الشيء يتوقف على الغاية وبهذا الاعتبار يكون حسن اللذة علةً لحسن الفعل على نحوٍ ما

المبحثُ الخامسُ والثلاثون

في الألم والغم — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الالم والغم وسيُنظَر اولاً في الغم او الالم في نفسه وثانياً في علله وثالثاً في معلولاته ورابعاً في ادويته وخامساً في حسنه او قبحه . اما الاول فالبحث فيه يدور على

ثماني مسائل — ١ في ان الالم هل هو انفعال نفساني — ٢ في ان الغم هل هو عين الالم — ٣ في ان الغم او الالم هل هو مضادّ للذة — ٤ هل كل الم مضاد لكل لذة — ٥ هل يوجد الم مضاد للذة النظر العقلي — ٦ في ان الهرب من الالم هل هو اوجب من طلب اللذة — ٧ في ان الالم الظاهر هل هو اعظم من الالم الباطن — ٨ في انواع الالم

الفصلُ الأَولُ

في ان الالم هل هو انفعال نفساني

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الالم ليس انفعالاً نفسانياً اذ ليس يكون انفعال نفساني في البدن. والأَلم يجوز ان يكون في البدن فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ١٢ «الأَلم الذي يوصف بهِ البدن فسادٌ بديهيٌّ لسلامة ذلك الشيء الذي تجعله النفس بسوء استعمالها له خاضعاً للفساد» فاذاً ليس الالم انفعالاً نفسانياً

٢ وايضاً كل انفعال نفساني فهو الى القوة الشوقية. والأَلم ليس الى القوة الشوقية بل بالأَحرى الى القوة الادراكية فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ «انما يُحدِث الالم في البدن الحسُّ المقاوم لجسم اقدر». فاذاً ليس الالم انفعالاً نفسانياً

٣ وايضاً كل انفعال نفساني فهو الى الشوق الحيواني. والالم ليس الى الشوق الحيواني بل بالحري الى الشوق الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ١٤ «لو لم يبقَ في الطبيعة شيءٌ من الخير لم تُعاقَب بالالم من خيرٍ مفقود». فاذاً ليس الالم انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الالم في جملة الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك ١٤ ب ٨ مستشهداً لذلك بقول فرجيليوس «لذلك يخافون ويشتهون ويتلذذون ويتأَلمون»

والجواب ان يقال كما يشترط للذة امران اي اتصال الخير وادراك هذا الاتصال كذلك يُشترط للالم ايضاً امران اي اتصال شرٍ ما يُعتبر شرًا من حيث ينعدم به خيرٌ وادراك هذا الاتصال . وكل متصل اذا لم يكن خيرًا او شرًا بالقياس الى ما يتصل به لايمكن ان يُحدِث لذةً او الماً وبذلك يظهر ان شيئاً انما يكون موضوعاً للذة والالم باعتبار كونه خيرًا او شرًا والخير والشر من حيث هما كذلك تتعلق بهما القوة الشوقية فيتضح اذن ان اللذة والالم هما الى القوة الشوقية وكل حركةٍ شوقية او ميلٍ تابعٍ للادراك فهو الى الشوق العقلي او الحسي لان ميل الشوق الطبيعي لايتبع ادراك المشتاق بل ادراك غيره كما مر في ق ١ مب ١٠٣ ف ١ و٨ . فاذاً لما كان لابد من سبق اللذة والالم بشعورٍ او ادراكٍ في نفس المحل كان واضحاً ان الالم كاللذة ايضاً في كونه في الشوق العقلي او الحسي وكل حركة في الشوق الحسي يقال لها انفعال كما مر في مب ٢٢ ف ٢ ولاسيما ما كان منها دالاً على نقصٍ ولذلك فالالم باعتبار كونه في الشوق الحسي يقال له باخص وجه انفعال نفساني كما ان الادواء الجسمانية يقال لها حقيقةً انفعالات جسمانية ومن ثمه سمّى اوغسطينوس الالم مرضاً بالخصوص كما في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ .

اذاً اجيب على الاول بانه انما يُسنَد الالم الى البدن باعتبار وجود علته في البدن كما اذا انفعلنا من شيءٍ مضرٍ للبدن واما حركة الالم فهي دائماً في النفس اذ يمتنع تألم البدن دون تألم النفس كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٤ وشرح مز ٨

وعلى الثاني بان الالم لايُسنَد الى الحس لكونه فعل القوة الحسية بل لاشتراط الشعور للالم الجسماني كاشتراطه للذة الجسمانية

وعلى الثالث بان الالم من فقدان الخير يدل على خيرية الطبيعة ليس لكونه فعل الشوق الطبيعي بل لان الطبيعة متى اشتهت شيئاً باعتبار كونه خيرًا وشعرت

بعدم حصولها عليه حصل انفعال الالم في الشوق الحسي

الفصل الثاني

في ان الغم هل هو نفس الالم

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهران الغم ليس نفس الالم فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٧ ان« الالم يوصف بهِ الجسمانيات والغم توصف به النفس بالاخص» فاذاً ليس الغم نفس الالم

٢ وايضاً ان الالم لايتعلق الا بالشر الحاضر· والغم يجوزان يتعلق بالماضي والمستقبل كما ان التوبة اغتمام بالماضي واهتمام بالمستقبل· فالغم اذن مغايرٌ للالم بالكلية

٣ وايضاً ان الالم لايحصل في ما يظهر الاعن حاسة اللمس· والغم يجوز حصوله عن جميع الحواس· فالغم اذن ليس نفس الالم بل اعم منه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٩: ٢« ان لي غمّاً شديداً والمًا في قلبي لاينقطع» حيث اطلق الغم والالم على شيء واحدٍ بعينه

والجواب ان يقال يجوز حصول اللذة والالم عن ادراكين اي ادراك الحس الظاهر او ادراك الحس الباطن اي العقل او الوهم والادراك الباطن اعمُّ من الادراك الظاهر فان كل ما يتناوله الادراك الظاهر يتناوله الادراك الباطن ولا يُعكَس فاللذة الحاصلة عن الادراك الباطن مختصة باسم الفرح كما تقدم في مب ٣١ ف٣ وكذا الالم الحاصل عن الادراك الباطن مختص باسم الغم وكما ان اللذة الحاصلة عن الادراك الظاهر يقال لها لذة ولا يقال لها فرح كذلك الالم الحاصل عن الادراك الظاهر يقال له المٌ ولا يقال له غمٌ وعلى هذا فالغم نوعٌ من الالم كما ان الفرح نوعٌ من اللذة

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على استعمال اللفظ لان

استعمال الالم في الآلام الجسمانية التي هي اظهر اكثر منه في الآلام الروحانية

وعلى الثاني بان الحس الظاهر لا يدرك الا الحاضر واما القوة الادراكية الباطنة فتدرك الحاضر والماضي والمستقبل ولذلك يجوز تعلق الغم بالحاضر والماضي والمستقبل ولا يجوز تعلق الالم الجسماني المترتب على ادراك الحس الظاهر الا بالحاضر

وعلى الثالث بان محسوسات اللمس ليست مؤلمة من حيث هي غير معادلة للقوة الادراكية فقط بل من حيث هي منافرة للطبيعة ايضاً واما محسوسات المشاعر الأُخر فيجوز ان تكون غير معادلة للقوة لكنها ليست منافرة للطبيعة الا بالنسبة الى محسوسات اللمس ومن ثمه انفرد الانسان من حيث هو حيوان كامل في ادراكه بكونه يتلذذ بمحسوسات المشاعر الأُخر في انفسها واما سائر الحيوانات فلا تتلذذ بها الا باعتبار نسبتها الى محسوسات اللمس كما في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ولهذا فالالم باعتبار مضادته للذة الطبيعية لا يُستعمَل بالنسبة الى محسوسات المشاعر الأُخر بل انما يُستعمَل بالنسبة اليها الغم المضاد للفرح الحيواني وعلى هذا فاذا اعتُبِرَ الالم بمعنى الالم الجسماني كما هو الغالب في الاستعمال كان قسيماً للغم باعتبار قسمة الادراك الى باطنٍ وظاهرٍ وان كانت اللذة اعمّ من الالم الجسماني باعتبار الموضوعات واما اذا اعتُبِرَ الالم بالعموم فيكون جنساً للغم كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثالثُ

في ما اذا كان الالم مضاداً للذة

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الالم ليس مضاداً للذة اذ ليس احد الضدين علةً للآخر ويجوز ان يكون الالم علةً للذة ففي متى ٥ : ٥ «طوبى للحزانى فانهم يعزَّون » فاذاً ليسا متضادين

٢ وايضاً ان الضد ليس يوصف بضده وقد يكون الالم لذيذاً فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٢ ان «الالم يلذ في المَشاهِد» وفي ك ٤ ب ٥ «البكاء

امرٌ مرٌّ ولكنه قد يكون لذيذاً » . فاذاً ليس الالم مضاداً للذة

٣ وايضاً ان الضد لا يكون موضوعاً لضده لامتناع اجتماع الضدين معاً . ويجوز ان يكون الالم موضوعاً للذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ب ١٣ « التائب يتألم دائماً ويلتذ بالالم » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٤ ان الشرير بالعكس يتالم بالتذاذه . فاذاً ليست اللذة والألم ضدين

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ « الانبساط موافقة الارادة لما نريده والاغتمام مخالفة الارادة لما نريده » والموافقة والمخالفة ضدان . فالانبساط اذن والاغتمام ضدان

والجواب ان يقال ان المضادة اختلافٌ في الصورة كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ١٣ و ١٤ . وصورة الانفعال والحركة اي حقيقتهما النوعية تستفاد من الموضوع او المُنتهى ولكون موضوعي اللذة والالم متضادين وهما الخير الحاضر والشر الحاضر يلزم كون الالم واللذة متضادين

اذاً اجيب على الاول بانه لا يمتنع كون احد الضدين علة للآخر بالعرض وبهذا المعنى يجوز ان يكون الالم علة للذة اولاً من حيث ان التالم بغيبة شيء او حضور ضد يدعو الى زيادة التماس ما يُتلذذ به كزيادة التماس العطشان للذة الشراب دفعاً بها لما يقاسيه من الألم وثانياً من حيث ان الانسان لفرط اشتياقه الى لذة ما لا يأبى معاناة الآلام توصلاً الى تلك اللذة وبكلا الوجهين يؤدي الحزن الحاضر الى عزاء الحياة المستقبلة لان الانسان بحزنه من الخطايا او من تأجيل المجد يستحق العزاء الابدي وايضاً فهو يستحقه من حيث انه لا يأبى معاناة الاتعاب والمكاره في سبيل ادراكه

وعلى الثاني بان الألم يجوز ان يكون لذيذاً بالعرض اي من حيث يقارنه التعجب كما في المَشاهد او من حيث يذكّر بمحبوب ويدعو الى محبة ما يُتألم بغيبته .

ولكون المحبة لذيذة كان الألم وجميع الاشياء المترتبة على المحبة من حيث يُشعَر فيها بالمحبة لذيذة ولهذا قد تكون الآلام ايضاً في المشاهد لذيذة من حيث يُشعَر بمحبة من يجرى تذكاره فيها

وعلى الثالث بان الارادة والعقل يتعلقان بافعالها من حيث تُعتبر افعالها حسنة او قبيحة وبهذا المعنى يجوز ان يكون كلٌ من الألم واللذة موضوعاً للآخر لا بالذات بل بالعرض اي من حيث يُعتبر كلاهما خيراً او شراً

الفصل الرابع
في ما اذا كان كل الم مضاداً لكل لذة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل الم مضادٌ لكل لذة فكما ان البياض والسواد نوعان متضادان في جنس اللون كذلك اللذة والألم نوعان متضادان في جنس الانفعالات النفسانية · والبياض والسواد متضادان تضاداً كلياً فكذا اللذة والألم ايضاً

٢ وايضاً ان الادوية مضادة لما يُداوَى بها · وكل لذة دواء لكل ألم كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ في الباب الأخير · فاذاً كل لذة مضادة لكل ألم

٣ وايضاً ان الامور المتضادة هي الامور المتمانعة · وكل الم مانعٌ لكل لذة كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ · فاذاً كل ألم مضادٌ لكل لذة

لكن يعارض ذلك ان المتضادات لا تستند الى علةٍ واحدة · وتلذذ الانسان بشيء وتألمه بمقابله يصدران عن ملكة واحدة فان المحبة يصدر عنها الفرح مع الفرحين والبكاء مع الباكين كما في رو ١٢ : ١٥ · فاذاً ليس كل ألم مضاداً لكل لذة

والجواب ان يقال ان المضادة اختلاف في الصورة كما في الالهيات ك ١٠ م ١٣

و ١٤ والصورة منها جنسية ومنها نوعية فيحدث اذن ان يكون شيئان متضادين في صورة الجنس كالفضيلة والرذيلة وفي صورة النوع كالعدل والظلم ولا بد من اعتبار ان بعض الاشياء تستفيد حقيقتها من الصور المطلقة كالجواهر والكيفيات و بعضها تستفيدها من النسبة الى شيء خارج كما تستفيد الانفعالات والحركات الحقيقة النوعية من المنتهيات او الموضوعات فالاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من الصور المطلقة يجوز فيها ان تكون الانواع المندرجة تحت اجناس متضادة غير متضادة في حقيقة النوع لكن لا يجوز ان يكون بينها شيء من المشابهة او المشاركة فان الفجور والعدالة المندرجين في جنسين متضادين وهما الفضيلة والرذيلة ليسا متضادين في حقيقتهما النوعية وليس بينهما شيء من المشابهة او المشاركة . واما الاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من النسبة الى شيء خارج فيجوز فيها ان تكون انواع الاجناس المتضادة غير متضادة وان يكون بين هذه الانواع شيء من المشابهة او المشاركة لان اتحاد النسبة الى المتضادات يحدث المضادة كما ان الميل الى البياض والميل الى السواد يتضمنان حقيقة المضادة وتضاد النسبة الى المتضادات يحدث المشابهة كالميل عن البياض والميل الى السواد وهذا يظهر بالاخص في المناقضة التي هي مبدأ التقابل لان التقابل قائم بالثبوت والنفي في واحد بعينه كالابيض واللاابيض وثبوت احد المتقابلين ونفي الآخر يعتبر فيهما المشاركة والمشابهة كقولنا الاسود واللاابيض . والالم واللذة لكونهما انفعالين يستفيدان حقيقتهما النوعية من موضوعاتهما وهما متضادان في جنسهما لرجوع احدهما الى الطلب والآخر الى الهرب وهذان في الشوق كالثبوت والنفي في العقل كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ وعليه فالألم واللذة متى تعلقا بواحد بعينه كانا متقابلين في النوع ومتى تعلقا بمختلفين فان لم يكن هذان المختلفان متقابلين بل متغايرين لم يكن الالم واللذة متقابلين في الحقيقة النوعية بل كانا متغايرين كالتألم بموت الصديق والتلذذ بالنظر العقلي

وان كان ذانك المختلفان متضادين لم يكن الالم واللذة غير متضادين في حقيقة النوع فقط بل كان بينهما مشاركة ومشابهة ايضاً كالتلذذ بالخير والتالم بالشر

اذاً اجيب على الاول بان البياض والسواد لا يستفيدان الحقيقة النوعية من النسبة الى شيء خارج كاللذة والالم فليس حكم الجهتين واحداً

وعلى الثاني بان الحقيقة الجنسية تستفاد من الهيولى كما في الخلقيات ك٨م٦٠ وفي الاعراض يقوم المحل مقام الهيولى وقد تقدم في جرم الفصل ان اللذة والالم متضادان في الجنس ولذلك حالة المحل في كل الم مغايرة لحالته في كل لذة لان الشوق في كل لذة يعتبر راضياً بما هو حاصل عليه وفي كل الم يُعتبَر هارباً وعليه فاذا اعتُبِرَ الأمرُ من جهة المحل فكل لذة دواء لكل ألم وكل ألم مانع لكل لذة وخصوصاً متى كانت اللذة مضادة للالم في النوع ايضاً

وبذلك يظهر الجواب على الثالث — او يقال انه وان لم يكن كل ألم مضاداً لكل لذة في النوع لكنه مضادٌ لكل لذة في الأثر لان الطبيعة الحيوانية تتعزز باحدها وتضعف بالآخر على نحو ما

الفصلُ الخامسُ
في ما اذا كان يوجد الم مضادٌ للذة النظر العقلي

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد المٌ مضادٌ للذة النظر العقلي فقد قال الرسول في ٢ كور ٧ : ١٠ « لان الغم بحسب رضى الله ينشئ توبة للخلاص لا ندَم عليها » . والنظر الى الله خاصٌ بالعقل الاعلى الذي من شأنه ان يشتغل بالنظر العقلي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب٣ و٤ . فالغم اذن مقابلٌ للذة النظر العقلي

٢ وايضاً ان للمتضادات معلولات متضادة فاذا كان ما ينظر فيه احد الضدين علةً للذة كان ما ينظر فيه الآخر علةً للألم فيكون هناك المٌ مضادٌ للذة النظر

العقلي

٣ وايضاً كما ان موضوع اللذة هو الخير كذلك موضوع الالم هو الشر وقد يكون النظر العقلي شراً فقد قال الفيلسوف في الالهيات ك١٢م٥١ « من الاشياء ما لا يليق امعان النظر فيه » فيجوز اذن ان يكون هناك الم مضاد للذة النظر العقلي

٤ وايضاً كل فعل باعتبار كونه غير ممانع فهو علة للذة كما في الخلقيات ك٧ ب١٢ و١٣ وك١٠ ب٤ و٥ . ويجوز ممانعة فعل النظر العقلي بحيث يتعسر وجوده او يمتنع راساً فيجوز اذن ان يكون في النظر العقلي ألم مضاد للذة

٥ وايضاً ان تعب الجسد علة للالم « والدرس الكثير يتعب الجسد » كما في جا ١٢:١٢ . فاذاً في النظر العقلي الم مضاد للذة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨:١٦ « ليس في معاشرتها (اي الحكمة) مرارة ولا في الحياة معها ملل بل سرور وفرح » وانما تكون معاشرة الحكمة والحياة معها بالنظر العقلي . فاذاً لا ألم مضاد للذة النظر العقلي

والجواب ان يقال ان لذة النظر العقلي يجوز اعتبارها على نحوين احدهما كون النظر العقلي علة لها لا موضوعاً لها وهي بهذا الاعتبار لا تتعلق بالنظر العقلي بل بالشيء المنظور فيه ويجوز ان يُنظر في شيء ضار ومؤلم كما يُنظر في شيء نافع ولذيذ وعليه فاذا اعتُبرت لذة النظر العقلي على هذا النحو جاز ان يكون هناك الم مضاد لها . والثاني كون النظر العقلي موضوعاً وعلة للذة كما اذا تلذذ انسان بنظره العقلي وبهذا الاعتبار لا يقابل لذة النظر العقلي الم كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب١٨ والفيلسوف في الجدل ك١ ب١٣ وفي الخلقيات ك١٠ ب٣ الا ان هذا يجب حمله على معنى ان لذة النظر العقلي لا يقابلها الم بالذات وتحقيق ذلك ان الالم يضاد بالذات اللذة المتعلقة بموضوع مضاد لموضوع الالم كمضادة الالم المتعلق بالبرودة للذة المتعلقة بالحرارة وليس شيء يضاد موضوع النظر العقلي

لان حقائق المتضادات باعتبار كونها مُدرَكة ليست متضادة بل احد هذه المتضادات سبب لادراك الآخر وعلى هذا لا يجوز ان يكون هناك الم مضادٌ بالذات للذة الحاصلة بالنظر العقلي بل ليس هناك المٌ مصاحبٌ لها على نحو ما يحدث في اللذات الجسمانية التي هي كادوية لبعض المكاره كما يتلذذ انسانٌ بالشراب من حيث يقاسي العطش حتى اذا زال العطش كله زالت لذة الشراب ايضاً لان لذة النظر العقلي لا تحصل عن دفع مكروه بل عن كون النظر العقلي لذيذاً في نفسه اذ ليست كوناً بل فعلاً كاملاً كما مر في المبحث الآنف ف ٠٣ واما بالعرض فيخالط الالم لذة الادراك وذلك من وجهين اي من جهة الآلة ومن جهة مانع الادراك اما من جهة الالم فيخالط الالم اللذة بالاصالة في قوى الجزء الحسي الادراكية التي هي ذات آلة جسمانية وذلك اما من قبل المحسوس المنافي لما تقتضية الآلة من المزاج كطعم المروشم المنتن او من قبل استمرار المحسوس الملائم الذي يجاوز بدوامه الحالة الطبيعية كما مر في مب ٣٣ ف ٢ فيصير الادراك المحسوس مملولاً بعد ان كان لذيذاً الا ان هذين الامرين لا محل لهما بالاصالة في نظر العقل اذ ليس للعقل آلة جسمانية ولهذا قيل في الآية الموردة في المعارضة « ليس في نظر العقل مرارة ولا ملل » الا انه لما كان العقل البشري يستعين على النظر والتأمل بالقوى الادراكية الحسية التي قد ينالها كلالٌ في افعالها كان يخالط النظر العقلي شيءٌ من التعب والالم بالتبعية على ان الالم المصاحب النظر العقلي بالعرض في كلا الوجهين لا يضاد لذته لان الالم الحاصل من مانع النظر العقلي لا يضاد لذته بل بالحرى يشابهها و يشاركها كما يتضح مما تقدم في الفصل الآنف والالم او التعب الحاصل من الكلال الجسماني ليس مجانساً للذة النظر العقلي فهو اذن مغايرٌ لها بالكلية وبذلك يتضح ان اللذة المتعلقة بفعل النظر العقلي لا يضادها الم ولا يصاحبها ايضاً الم الا بالعرض

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الألم الموافق لرضى الله لايتعلق بفعل النظر العقلي بل بامر ينظر فيه العقل اي بالخطيئة التي يعتبرها العقل مضادةً للذة الالهية

وعلى الثاني بان الاشياء المتضادة في الخارج ليست متضادة باعتبارها في الذهن لان حقائق المتضادات ليست متضادة بل بالحرى احداها سبب لادراك الأُخرى ولذلك كان العلم بالمتضادات واحداً

وعلى الثالث بان النظر العقلي ليس في نفسه شراً اصلاً اذ انما هو ملاحظة الحق الذي هو خير العقل الا انه قد يكون شراً بالعرض فقط اي من حيث ان النظر في الاخس يمنع النظر في الافضل او من جهة الأمر المنظور فيه من حيث تنفعل منه القوة الشوقية انفعالاً مجاوزاً ترتيب العقل

وعلى الرابع بان الألم الناشئ عن مانع النظر العقلي لايضاد لذة النظر العقلي بل يشابهها كما مر في جرم الفصل

وعلى الخامس بان تعب البدن انما يؤثر في النظر العقلي بالعرض والتبعية كما مرَّ قريباً في جرم الفصل

الفصلُ السادسُ

في ما اذا كان الهرب من الالم اوجب من طلب اللذة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الهرب من الالم اوجب من طلب اللذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ «ليس احدٌ لايؤثر الهرب من الالم على طلب اللذة». وما تتفق فيه جميع الاشياء يظهر انه طبيعي. فاذاً إيثار الهرب من الالم على طلب اللذة طبيعي وملائم

٢ وايضاً ان فعل الضد يؤثر في سرعة الحركة وشدتها فان الماء الحار اسرع واشدُّ تجمداً كما قال الفيلسوف في الآثار الجوية ك ١ ب ١٢ . وانما يُهرَب من الالم

لمضادة المؤلم واما اللذة فلا تُطلَب لمضادة المؤلم بل بالحري لملاءمة اللذيذ . فالهرب اذن من الالم اولى من طلب اللذة

٣ وايضاً كلما قاوم الانسان على مُقتضَى العقل انفعالاً اشدَّ كان اولى بالمدح واعظم فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالمتعسر والخير كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . والشجاع الذي يقاوم الحركة التي يُهرَب بها من الألم اعظم فضيلة من العفيف الذي يقاوم الحركة التي تُطلَب بها اللذة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ٤ ان « اهل الشجاعة والعدالة اعظم الناس تجلَّةً » . فاذاً الحركة التي يُهرَب بها من الألم اشدُّ من الحركة التي تُطلَب بها اللذة

لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢١ و ٢٢ . والداعي الى طلب اللذة هو الخير الذي هو موضوعها والى الهرب من الالم هو الشر . فطلب اللذة اذن اشدُّ من الهرب من الالم

والجواب ان يقال ان طلب اللذة هو بالذات اشدُّ من الهرب من الالم وذلك لان علة اللذة هي الخير الملائم وعلة الالم هي الشر المنافر ويجوز ان يكون خيرٌ ملائمًا دون ادنى منافرة لكن لا يجوز ان يكون شرٌ منافرًا من كل وجه دون ادنى ملاءمة ولذلك يجوز ان تكون اللذة تامة وكاملة واما الالم فهو ناقصٌ دائمًا ومن ثمه كان طلب اللذة اعظم طبعاً من الهرب من الالم . وهناك ايضاً وجهٌ آخر لذلك وهو ان الخير الذي هو موضوع اللذة يُطلَب لذاته واما الشر الذي هو موضوع الالم فانما يُهرَب منه من حيث هو عدم الخير وما بالذات افضل مما بالعرض ودليل ذلك ظاهرٌ في الحركات الطبيعية فان كل حركة طبيعية فهي في آخرها حين تدنو من المُنتهَى الملائم لطبيعتها اشدُّ منها في اولها حين تبعد عن المنتهى المنافر لطبيعتها وما ذاك الا لان ميل الطبيعة الى الملائم اشدُّ من هربها من المنافر وعلى هذا فميل القوة الشوقية ايضاً الى اللذة اشدُّ بالذات من هربها من

الالم واما بالعرض فقد يكون هرب انسان من الالم اشدَّ من طلبه اللذة وهذا يحدث من ثلاثة وجوه اما اولاً فمن جهة الادراك لان اكثر ما يُشعَر بالمحبة متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١٢ ومن الاحتياج الى المحبوب يحصل الالم الذي انما ينشأ عن فقد خيرٍ محبوبٍ او نزول شرٍ مضاد واما اللذة فلا تحتاج الى الخير المحبوب بل تسكن فيه بعد حصوله فاذًا لكون المحبة علة للذة والالم فكلما ازداد الشعور بالمحبة كان الهرب من الالم اشدَّ لكونه مضادًا للمحبة · واما ثانياً فمن جهة العلة المؤلمة المنافية للخير الذي هو احب الينا من الخير الذي نتلذذ به فان صلاح حال بدننا الطبيعي احبُّ الينا من لذة الطعام ولذلك نترك لذة الطعام او نحوه خوفاً من الالم الذي ينشأ عن الضرب او نحوه مما ينافي صلاح حال البدن · واما ثالثاً فمن جهة المعلول اي من حيث ان الالم لايمنع لذةً واحدةً فقط بل جميع اللذات

اذًا اجيب على الاول بان ما قال اوغسطينوس من ان الهرب من الالم يُؤثَر على طلب اللذة يصدق بالعرض لا بالذات وهذا واضحٌ من قوله بعد ذلك «وقد نرى ايضاً ان الحيوانات العظيمة تتجافى عن اعظم اللذات خوفاً من الالم» لانها تضاد الحياة التي هي احب شيء الى الاحياء

وعلى الثاني بان حكم الحركة الصادرة من الداخل غير حكم الحركة الصادرة الخارج فان ميل الحركة الصادرة من الداخل الى الملائم اشدُّ من ميلها عن المضاد كما تقدم في جرم الفصل في الحركة الطبيعية واما الحركة الصادرة من الخارج فتشتد من المضادة لان كل شيء يحاول على حسب حاله ان يقاوم ضده كما يحاول ان يحفظ نفسه ومن ثم كانت الحركة القسرية تشتد في الاول وتضعف في الآخر · وحركة الجزء الشوقي تصدر من الداخل لانها تصدر من النفس الى الخارج ولذلك كان طلبُ اللذة اشدَّ بالذات من الهرب عن الالم واما حركة الجزء

الحسي فتصدر من الخارج الى النفس ولذلك فما كان اشد مضادةً يُشعر بهِ اكثر وهكذا من حيث ان الشعور يُشترَط للذة والالم فقد يكون الهرب من الالم اشد بالعرض من طلب اللذة

وعلى الثالث بان الشجاع لايمدَح من حيث لايُغلَب بمقتضى العقل من اي الم بل من حيث لايُغلَب من ذلك الالم القائم باخطار الموت والهرب من هذا الالم اشد من طلب لذة الطعام او الوقاع التي عليها مدار العفة كما ان الحيوة احب الى الانسان من الطعام او الوقاع واما العفيف فهو على عدم سعيه وراء لذات اللمس اولى بالمدح منه على عدم هربهِ من الآلام المضادة لها

الفصلُ السابعُ

في ما اذا كان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الالم البدني الظاهر اعظم من الالم القلبي الباطن فان الالم الظاهر يحصل عن علةٍ منافية لصلاح حال البدن القائمة بهِ الحيوة والالم الباطن يحصل عن توهم الشر بوجهٍ ما · ولكون الحيوة احب الى الانسان من الخير الموهوم يظهر مما تقدم ان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن

٢ وايضاً ان الحقيقة اعظم تحريكاً من الشبه · والالم الظاهر يحصل عن الاتصال الحقيقي بمضادٍ والالم الباطن يحصل عما يتصوَّر من شبه المضاد · فالالم الظاهر اذن اعظم من الالم الباطن

٣ وايضاً ان العلة تُعرَف من المعلول · ومعلولات الالم الظاهر اشدُّ فان موت الانسان بالآلام الظاهرة اسهل من موته بالألم الباطن · فالالم الظاهر اذن اعظم من الالم الباطن والهرب منه اشد من الهرب من الالم الباطن

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٢٥ : ١٧ «غاية الالم المُ القلب وغاية الخبث خبث المرأة» فاذاً كان خبث المرأة يفوق خبث سواها كما هو المراد من الآية

كذلك الم القلب يفوق كل الم ظاهر

والجواب ان يقال ان الالم الظاهر والالم الباطن يتفقان في شيء واحد ويختلفان في شيئين فيتفقان في ان كلاً منهما هو حركة القوة الشوقية كما تقدم في ف ١ ويختلفان في ذينك الشيئين المطلوبين للالم واللذة أي في العلة التي هي الخير او الشر المتصل وفي الادراك فان علة الالم الظاهر هي الشر المتصل المنافر للبدن وعلة الالم الباطن هي الشر المتصل المنافر للشوق ثم ان الالم الظاهر يلحق ادراك الحس وخصوصاً اللمس والالم الباطن يلحق الادراك الباطن اي ادراك الوهم او ادراك العقل ايضاً فاذا اعتُبِرَت علة الالم الباطن بالقياس الى علة الالم الظاهر فاحداها ترجع بالذات الى الشوق الذي يخصه كِلا الألمين والاخرى ترجع اليهِ بالغير لان الالم الباطن يحصل عن منافرة شيء للشوق نفسه والالم الظاهر يحصل عن منافرة شيء للشوق من حيث ينافر البدن وما بالذات متقدم دائماً على ما بالغير وعليهِ فالالم الباطن من هذه الجهة اعظم من الالم الظاهر وهو ايضاً اعظم منه من جهة الادراك فان ادراك العقل والوهم اعلى من ادراك حاسة اللمس . اذا تقرر ذلك فالالم الباطن افضل بالاطلاق و بالذات من الالم الظاهر يدل على ذلك ان الانسان يحتمل ايضاً الآلام الظاهرة اختياراً تخلصاً من الالم الباطن ومن حيث لا ينافي الالم الظاهر الشوق الباطن يصير على نحوٍ ما مستلذاً بلذة باطنة الا انه قد يجامع الالم الظاهر الالم الباطن فيزداد الالم اذ ليس الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر فقط بل اعمّ منه ايضاً لان كل ما ينافر البدن يجوز ان يكون منافراً للشوق الباطن وكل ما يُدرَك بالحس يجوز ان يدرك بالوهم والعقل ولا يُعكَس وقد صُرِّح بذلك بقوله في الآية الموردة في الاعتراض « غاية الالم الم القلب » لان الآلام الظاهرة ايضاً تندرج تحت الم القلب الباطن

اذاً اجيب على الاول بان الالم الباطن يجوز ان يتعلق ايضاً بما يضاد الحيوة

وعلى هذا لايجب مقايسة الالم الباطن بالالم الظاهر من جهة اختلاف الشرور التي هي علة الالم بل من جهة نسبة علة الالم هذه الى الشوق

وعلى الثاني بان الالم الباطن لا يصدر عما يتصوَّر من شبه الحقيقة على انه علة له فان الانسان ليس يتألم بما يحصل في تصوره من شبه الشيء الحقيقي بل بالحقيقة الحاصل عنده شبهها وكلما كان الشبه اكثر تجرداً عن المادة كان تصور الحقيقة بشبهها اتم ولذلك كان الالم الباطن اعظم بالذات لصدوره عن شر اعظم لان الشر يُدرَك اكثر بالادراك الباطن

وعلى الثالث بان التأثرات البدنية انما هي اكثر صدوراً عن الالم الظاهر اولاً لان علة الالم الظاهر مفسِدة للتصل اتصالاً جسمانياً مما يقتضيه ادراك اللمس وثانياً لان الحس الظاهر اعظم جسمانية من الحس الباطن كما ان الشوق الحسي اعظم جسمانية من الشوق العقلي ولذلك كان تأثر البدن من حركة الشوق الحسي اشد كما مر في مب ٣١ ف ٤ وكذلك ايضاً تأثره من الالم الظاهر اشد من تأثره من الالم الباطن

الفصلُ الثامن

في ان انواع الالم هل هي اربعة فقط

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الدمشقي لم يُصِبْ في جعله للالم انواعاً اربعة وهي الكسل والحصر والرحمة والحسد كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ لان الالم مقابل للذة ٠ وليس يُجعل للذة انواعٌ ٠ فاذاً ليس يجب ان يُجعَل للالم ايضاً انواعٌ

٢ وايضاً ان التوبة نوعٌ من الالم وكذا ايضاً الغيظ والغيرة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٩ و ١١ ٠ وهي غير داخلة في هذه الانواع ٠ فاذاً ليست قسمة الالم المذكورة وافية

٣وايضاً كل قسمةٍ فيجب ان تكون بالمتقابلات · والاشياء المذكورة آنفاً ليست متقابلة فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الخير ب١٩ « الكسل الم قاطع للصوت والحَصَر الم ضاغط والحسد الم من خير الغير والرحمة الم من شر الغير »و يجوز ان يتالم انسان بشر الغير و بخير الغير على حين ينضغط ايضاً في الباطن و يفقد الصوت في الظاهر · فاذاً ليست القسمة المذكورة آنفاً صحيحة

لكن يعارض ذلك نص غريغوريوس النيصي والدمشقي في الموضعين المتقدم ذكرها

والجواب ان يقال ان من حقيقة النوع ان يحصل عن زيادة على الجنس وما يجوز ان يزاد على الجنس يعتبر على ضربين احدها ما يختص به بالذات و يندرج فيه بالقوة كما يزاد الناطق على الحيوان وهذه الزيادة تُحدث انواعاً حقيقية لجنس كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك٧م١٣ وك٨م١٠ والثاني ما يزاد على الجنس وهو اجنبي عن حقيقته كما لو زيد الابيض اونحوه على الحيوان وهذه الزيادة لاتُحدث انواعاً حقيقيةً للجنس على ما هو المتعارف من المراد بالاجناس والانواع على انه قد يقال لشيء انه نوع لجنس من حيث يشتمل على امر اجنبي مخصِّصٍ لحقيقة الجنس كما يقال للجمر واللهيب انهما نوعان للنار بسبب تخصيص طبيعة النار بمادة اجنبية وبهذا المعنى ايضاً يقال ان التنجيم وعلم المناظر نوعان للعلم الرياضي من حيث ان المبادئ الرياضية تخصَّص بمادة طبيعية · وعلى هذا يُجعَل هنا للالم انواعٌ بزيادة شيء اجنبي على حقيقة الالم وهذا الاجنبي يجوز اعتباره اما من جهة علة الموضوع او من جهة المعلول فان الموضوع الخاص للالم هو الشر الخاص فيجوز من ثمَّ اعتبار الموضوع الاجنبي للالم اما بالنظر الى احدهما فقط اي لكونه شراً لكن ليس خاصاً ومن هنا تحصل الرحمة التي هي الم الانسان من شر غيره لكن من حيث يعتبره كشر نفسه واما بالنظر الى كليهما اي لكونه ليس

شراً ولا خاصاً بل خيراً اجنبياً لكن من حيث يُعتبر الخير الاجنبي شراً خاصاً
ومن هنا يحصل الحسد واما المعلول الخاص للالم فقائم بنوع من هرب الشوق فيجوز
من ثمه اعتبار معلوله الاجنبي بالنظر الى احدهما فقط اي من حيث ليس هرباً
و بذلك يحصل الحَصَر الذي يضغط النفس حتى لا تجد مناصاً ولذلك يقال له
ايضاً ضيق النفس فاذا بلغ انضغاط النفس هذا الى حد ان يوقف الاعضاء
الظاهرة ايضاً عن العمل وهذا هو الكسل كان المعلول اجنبياً بالنظر الى كلا
الامرين اذ ليس هرباً وليس في الشوق · وانما يوصف الكسل على وجه الخصوص
بقطع الصوت لان الصوت هو اعظم الحركات الظاهرة دلالةً على التصور
والانفعال الباطن ليس في الناس فقط بل في الحيوانات الأُخر ايضاً كقوله في
السياسة ك ١ ب ٢

اذاً اجيب على الاول بان اللذة تحصل عن الخير الذي يحدث على نحوٍ واحدٍ
ولذلك لم يجعل للذة انواع متكثرة كما جُعل ذلك للالم لحصوله عن الشر الذي
يحدث على انحاء متكثرة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٠

وعلى الثاني بان التوبة تتعلق بالشر الخاص الذي هو بالذات موضوع الالم ولذلك
لم يُلحق بهذه الانواع واما الغيرة والغيظ فمندرجان تحت الحسد كما سيأتي بيانه
في ثا ٠ ثا ٠ مب ٣٦ ف ٢

وعلى الثالث بان هذه القسمة لم تُجعَل بحسب تقابل الانواع بل بحسب اختلاف
الامور الاجنبية المخصصة حقيقة الالم كما مر في جرم الفصل

المبحثُ السادسُ والثلاثون

في علل الأَلم — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علل الالم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان علة الالم هل هي الخير المفقود او الشر المتصل — ٢ في ان الشهوة هل هي علة الالم — ٣ في ان اشتهاء الوحدة هل هو علة الالم — ٤ في ان القدرة التي يُعجَز عن مقاومتها هل هي علة الالم

الفصلُ الأَولُ

في ان علة الالم هل هي الخير المفقود او الشر المتصل

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان علة الالم هي الخير المفقود لا الشر المتصل فقد قال اوغسطينوس في كتاب ثماني مسائل دُلشيثيوس مس١ ان الالم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية · فجامع الحجة اذن كل الم يحصل عن فقد خير

٢ وايضاً قد مر في المبحث الآنف ف٤ ان الالم المضاد اللذة يتعلق بنفس ما تتعلق بهِ اللذة · واللذة تتعلق بالخير كما مر هناك · فالالم اذن يتعلق اصالةً بفقد الخير

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب٧ و٩ ان المحبة هي علة الالم كما هي علة سائر الانفعالات النفسانية · وموضوع المحبة هو الخير · فالالم اذن يتعلق بالخير المفقود لا بالشر المتصل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب١٢ «ان الشر المتوقَّع يُنشئ الخوف والحاضر يُنشئ الالم»

والجواب ان يقال لو كانت الأَعدام في الذهن كما هي في الخارج لم يكن لهذه

المسئلة شيء من الاهمية لان الشر هو عدم الخير كما مر في ق ١ مب ٤٨ ف ١٠ وليس العدم في الخارج سوى فقد الملكة المقابلة فيكون التالم بالخير المفقود نفس التالم بالشر الواقع · لكن الالم هو حركة الشوق التابع الادراك والعدم يتضمن في الادراك حقيقة موجودٍ ولذلك يقال له موجودٌ ذهنيٌ فيكون الشر من حيث هو عدمٌ متضمناً حقيقة المضاد ومن ثم كان في الحركة الشوقية فرق بين ان تكون متعلقة على الاخص بالشر المتصل او بالخير المفقود · ولما كانت حركة الشوق الحيواني في افعال النفس كالحركة الطبيعية في الاشياء الطبيعية كان يجوز اعتبار الحقيقة من اعتبار الحركات الطبيعية فاذا اعتبرنا في الحركات الطبيعية الميل والنفور فالميل يتعلق بالذات بما هو ملائم للطبيعة والنفور يتعلق بالذات بما هو مضادٌ لها كما ان الثقيل ينفر بالذات عن المكان الاعلى ويميل بالطبع الى المكان الادنى واما اذ اعتبرنا علة كلتا الحركتين التي هي الثقل فميل الثقل الى السفل متقدمٌ على نفوره عن العلو اذ انما ينفر عنه ليميل الى السفل وعلى هذا فلكون الالم يحصل في الحركات الشوقية بطريق الهرب او النفور واللذة تحصل بطريق الادراك او الميل فكما ان اللذة تتعلق اولاً بالخير الحاصل على انه موضوعها الخاص كذلك الالم يتعلق بالشر المتصل واما علة اللذة والالم وهي المحبة فتتعلق بالخير قبل تعلقها بالشر فاذاً اذ كان موضوع الانفعال هو علته كان الشر المتصل اولى بان يكون علة للالم من الخير المفقود

اذاً اجيب على الاول بان فقد الخير يُعتبر شراً كما ان زوال الشر يعتبر خيراً ولهذا قال اوغسطينوس ان الالم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية

وعلى الثاني بان اللذة والالم المضاد لها يتعلقان بواحدٍ بعينه لكن باعتبارين متضادين لان اللذة تحصل عن حضور شيء والالم يحصل عن غيبته · واحد الضدين يتضمن عدم الآخر كما في الالهيات ك ١٠ م ١٥ ومن هنا كان الالم الذي يتعلق

بضد ما تتعلق به اللذة يتعلق بنفس ما تتعلق به اللذة باعتبار مضاد

وعلى الثالث بانه متى صدر عن علةٍ واحدةٍ حركاتٌ متكثرة فلا يجب ان تتعلق جميع هذه الحركات اولاً بما تتعلق بهِ اولاً العلة بل انما يجب ان يتعلق به كذلك الحركة الاولى فقط واما الحركات الأُخر فكلٌّ منها يتعلق اولاً بمايلائمها في حقيقتها الخاصة

ألفصلُ الثاني

في ان الشهوة هل هي علة للالم

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست علةً للالم لان الالم يتعلق ذاتاً بالشر كما مرّ في الفصل الآنف والشهوة حركة في الشوق الى الخير والحركة الى احد الضدين ليست علة للحركة الى الآخر . فاذاً ليست الشهوة علةً للالم

٢ وايضاً ان الالم يتعلق بالحاضر والشهوة تتعلق بالمستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ . فاذاً ليست الشهوة علة للالم

٣ وايضاً ما كان لذيذاً بالذات فليس علة للالم . والشهوة لذيذة لذاتها كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ . فهي اذن ليست علةً للالم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اماليه ب ٢٤ « متى غَشِيَ الانسان جهلُ العمل وشهوة الضار حصل عنده معهما الخطأُ والالم » . والجهل هو علة الخطأ فالشهوة اذن علة الالم

والجواب ان يقال ان الالم حركة في الشوق الحيواني والحركة الشوقية تشبه الشوق الطبيعي كما تقدم في الفصل الآنف ويجوز ان يُعلَّل ذلك بامرين احدهما من جهة غاية الحركة والثاني من جهة مبدئها كما يعلل هبوط الجسم الثقيل بالمكان السافل على انه غايةٌ له وبالميل الطبيعي الناشئ عن الثقل على انه مبدأ له . وعلة الحركة الشوقية من جهة الغاية موضوعها وبهذا الاعتبار قيل في الفصل الآنف

ان علة الالم هو الشر المتصل وعلتها من جهة المبدإ ميل القوة الشوقية الباطن وهي تميل اولاً الى الخير ثم الى الهرب من الشر المضاد ولهذا كان مبدأ هذه الحركة الشوقية الاول هو المحبة التي هي ميل القوة الشوقية الاول الى ادراك الخير ومبدؤها الثاني هو البغض الذي هو ميل القوة الشوقية الاول الى الهرب من الشر. الا انه لما كانت الشهوة هي المعلول الاول للمحبة الذي هو اخص ما نلتذ به كما مر في مب ٣٢ ف ٦ كان اوغسطينوس كثيراً ما يطلقها على المحبة كما مر في مب ٣٠ ف ٢ ويجعلها بهذا المعنى علة كلية للالم. واما الشهوة باعتبار حقيقتها الخاصة فقد تكون علة الالم لان كل ما يحول دون بلوغ الحركة الى المنتهى فهو مضادٌ للحركة وما يضاد حركة الشوق فهو مؤلمٌ وعلى هذا فالشهوة قد تصير علة للالم من حيث تالم بابطاء الخير المشتهى او بزواله بالمرة لكنها لا يجوز ان تكون علة كلية للالم لان تالمنا بزوال ما نحن متلذذون به من الخيرات الحاضرة اشد من تألمنا بزوال ما نشتهيه من الخيرات المستقبلة

اذاً اجيب على الاول بان ميل الشوق الى ادراك الخير هو علة ميله الى الهرب عن الشر كما تقدم في جرم الفصل ومن ثم كانت حركات الشوق المتعلقة بالشر تُعلَّل بحركاته المتعلقة بالخير

وعلى الثاني بان ما يُشتهَى وان كان في الحقيقة مستقبلاً لكنه حاضرٌ باعتبار ما من حيث يُرجَى. او يقال انه وان يكن الخير المُشتهَى مستقبلاً الا ان ما يحول دونه يعترض في الحال وهو يُحدِث الالم

وعلى الثالث بان الشهوة لذيذةٌ ما بقي رجاء حصول المشتهى لكن اذا زال الرجاء بما يعترض ذلك من العوائق احدثت الشهوة الالم

الفصلُ الثالثُ

في ان الشوق الى الوحدة هل هو علة للالم

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشوق الى الوحدة ليس علة للالم فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك١٠ ب ٣ ان القول بان الامتلاء هو علة اللذة والقطع هو علة الالم يظهر انه ناشئ عن اللذات والآلام المتعلقة بالطعام • وليس كل لذة او الم كذلك • فاذاً ليس الشوق الى الوحدة علة كلية للالم لان الامتلاء يرجع الى الوحدة والقطع يحدث الكثرة

٢ وايضاً كل انفصال فهو مقابل للوحدة فلو كان الالم يحصل عن الشوق الى الوحدة لم يكن شيء من الانفصال لذيذاً وهذا ظاهر البطلان من انفصال جميع الفضلات

٣ ان الداعي الى اشتهائنا اتصال الخير هو نفس الداعي الى اشتهائنا مفارقة الشر • وكما ان الاتصال يرجع الى الوحدة لكونه ضرباً من الاتحاد كذلك الانفصال مضادٌ للوحدة • فاذاً ليس يجب جعل الشوق الى الاتصال علةً للالم باكثر من الشوق الى الانفصال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٢٣ « ان الالم الذي تشعر به البهائم يظهر منه جلياً شدة اشتهاء النفوس للوحدة في تدبيرها ابدانها وامدادها اياها بروح الحياة اذ ليس الالم سوى شعور بالتفرق او بالفساد غير صابر عليه »

والجواب ان يقال ان الالم يجب تعليله بالشوق الى الوحدة اي بمحبتها على حد تعليله باشتهاء الخير لان خير كل شيء قائم بنوع من الوحدة اي من حيث ان الاشياء القائم منها كمال الشيء متحدة فيه بعضها ببعض ولذلك جعل الافلاطونيون الواحد مبدأ كالخير ومن ثم كان كل شيء يشتهي الوحدة بالطبع كما يشتهي

الخيرية ايضاً ولهذا كما ان محبة الخير او الشوق اليه علة للالم كذلك محبة الوحدة او الشوق اليها علةٌ له ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان حقيقة الخير لا تستكمل بكل اتحادٍ بل بذلك الاتحاد الذي يتوقف عليه كمال الشيء ولهذا ليس الشوق الى كل وحدةٍ علة للالم كما زعم بعضٌ ممن ردَّ الفيلسوف زعمهم بكون بعض الامتلاآت ليست لذيذة كما ان من يكون ممتلئاً من الطعام لا يلذ له تناول الطعام لان هذا الامتلاء او الاتحاد لا يقوّم كمال الوجود بل ينافيه · فاذاً ليس يصدر الالم عن اشتهاء كل وحدة بل عن اشتهاء تلك الوحدة القائم بها كمال الطبيعة

وعلى الثاني بان الانفصال قد يكون لذيذاً اما من حيث يزول ما هو مضادٌ لكمال الشيء او من حيث يصاحب الانفصال اتصالٌ ما كاتصال المحسوس بالحس

وعلى الثالث بانه انما يُشتهى انفصال الاشياء الضارة والمفسدة من حيث تزيل الوحدة المقتضاة · فاذاً ليست العلة الاولى للالم هي اشتهاء هذا الانفصال بل اشتهاء الوحدة

الفصلُ الرَّابعُ

في ان القدرة التي تتعذر مقاومتها هل هي علةٌ للالم

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم لا يجب تعليله بالقدرة الغالبة لان ما في قدرة الفاعل ليس حاضراً بل مستقبلاً · والالم يتعلق بالشر الحاضر · فاذاً ليست القدرة الغالبة علةً للالم

٢ وايضاً ان الضرر المُنزَل علةٌ للالم · و يجوز انزال الضرر من القدرة السافلة ايضاً · فاذاً ليس يجب تعليل الالم بالقدرة الغالبة

٣ وايضاً ان علل الحركات الشوقية هي الاميال النفسانية الباطنة · والقدرة

الغالبة امرٌ ظاهرٌ. فاذاً ليس يجب تعليل الالم بها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ «يحدث الالم في النفس عن مقاومة الارادة لقدرةٍ غالبة وفي البدن من مقاومة الحس لجسم اقدر»

والجواب ان يقال ان الشر المتصل هو علة الالم باعتبار كونه موضوعاً له كما مر في ف ١ فاذاً ما كان علة لاتصال الشر يجب ان يُجعَل علةً للالم وواضحٌ ان تعلق الشوق بالشر الحاضر منافٍ لميله وما كان منافياً لميل شيءٍ فليس يعرض له الا بفعل شيءٍ اقوى ولذلك علل اوغسطينوس الالم بالقدرة الغالبة. لكن يجب ان يعلم انه اذا بلغت القدرة الغالبة الى حد ان تحيل الميل المضاد الى ميلٍ خاصٍ لم يكن ثمه منافاة او قسرٌ كما اذا افسد الفاعل الاقوى الجسم الثقيل فازال منه ميله الى ما تحت فلا يكون حينئذٍ تصعده قسرياً بل طبيعياً وكذا اذا بلغت القدرة الغالبة الى حد ان تزيل ميل الارادة او الشوق الحسي لم يلزم عنها المٌ بل انما يلزم عنها الالم متى بقي ميل الشوق الى الضد ومن ثم قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ان مقاومة الارادة للقوة الغالبة تحدث الالم » لانه اذا لم تقاوِم الارادة بل رضيت لم يلزم الالم بل اللذة

اذاً اجيب على الاول بان القدرة الغالبة لاتحدث الالم باعتبار كونها فاعلة بالقوة بل باعتبار كونها فاعلة بالفعل اي من حيث تُحدِث اتصال الشر المُفسِد

وعلى الثاني بانه لايمتنع ان تكون قدرةٌ غير غالبة مطلقاً وغالبةً من وجه فتحدث بهذا الاعتبار ضرراً اما اذا لم تكن غالبة بوجه من الوجوه فلا يجوز من ثم ان تسبب الماً

وعلى الثالث بان الفواعل الظاهرة يجوز ان تكون علة للحركات الشوقية من حيث تحدث حضور الموضوع وبهذا الاعتبار تُجعَل القدرة الغالبة علة للالم

البحث السابع والثلاثون

في معلولات الالم — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات الالم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الالم هل يُبطِل قوة التعلم — ٢ في ان انضغاط النفس هل هو معلول للألم — ٣ في ان الالم هل يُضعِف كل فعل — ٤ في ان الالم هل هو اضرّ بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

الفصل الاول

في ان الالم هل يُبطِلُ قوة التعلم

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الالم لا يُبطِلُ قوة التعلم ففي اش ٢٦ : ٩ « حين تصنع احكامك في الارض يتعلم البرَّ جميع سكان المسكونة » وبعد ذلك في عد ١٦ « في الضيقة تعليمك لهم » · واحكام الله والضيقة تُحدِث الما في قلوب الناس · فالالم اذن لا يُبطِلُ قوة التعلم بل يزيدها

٢ وايضاً في اش ٢٨ : ٩ « لمن تُرى يُعلِّم العلمَ ولمن يفقِّهُ الخطاب · للمفطومين عن اللبن المفصولين عن الثُدِي » اي عن اللذات · واخص ما يزيله الالم اللذة لان الالم يمنع كل لذة كما في الخلقيات ك ٧ ب ٥ وقد قيل في سي ١١ : ٢٩ « شر ساعة يُنسي اعظم لذة » · فالالم اذن لا يُبطِلُ قوة التعلم بل يُؤتيها

٣ وايضاً ان الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر كما مر في مب ٣٥ ف ٧ · و يجوز مجامعة التعلم للالم الباطن في الانسان · فاولى اذن ان تجوز مجامعته للالم الجسماني

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب حديث النفس ١ ب ١٢ « اني وان كنت اعاني في هذه الايام شدة الم الأسنان لم اكن اشغل نفسي الا في ما ربما كنت قد تعلمته واما التعلم فقد كان ممتنعاً عليَّ بالكلية اذ كان لا بد لي فيه من

عزم النفس كله»

والجواب ان يقال لما كانت جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس التي هي واحدة كان من الضرورة انه متى انشغل عزم النفس انشغالاً شديداً بفعل قوةٍ اعرض عن فعل قوة أخرى اذ ليس للنفس الواحدة الا عزم واحدٌ فاذا اشغل شيءٌ كل عزم النفس او معظمه لايحتمل معه شيئاً آخر يستدعي انتباهاً عظيماً وواضحٌ ان الالم المحسوس يشغل عزم النفس اشد الانشغال لان كل شيءٍ يميل طبعاً بكل عزمه الى دفع مايضاده كما هو مشاهدٌ ايضاً في الاشياء الطبيعية وكذلك واضحٌ ايضاً ان تعلم شيءٍ جديد لابد فيه من الدرس والاجتهاد وشدة العزم كما يظهر من قوله في ام ٢: ٤ «ان التمست الحكمة كالفضة وبحثت عنها كالدفائن فحينئذٍ تدرك العلم» وعليه فاذا كان الالم شديداً امتنع الانسان حينئذٍ عن تعلم شيءٍ وقد يشتد الالم الى حد ان يمنع الانسان مدة وجوده عن مطالعة شيءٍ مما تعلمه من قبل ايضاً الا ان ذلك يختلف باختلاف حب الانسان التعلم او المطالعة لانه كلما كان هذا الحب اعظم كان امنع للنفس عن تمام الاندفاع في الالم

اذاً اجيب على الاول بان الالم المعتدل الذي لايُفقِد صاحبه الرشد قد يساعد على تلقي العلم وخصوصاً علم ما يرجو الانسان دفع الالم بهِ وبهذا المعنى كان الناس اقبل لتعليم الله «في الضيقة»

وعلى الثاني بان كلا اللذة والالم من حيث يشغلان عزم النفس يمنعان نظر العقل ومن ثم قيل في الخلقيات ك ٧ ب ١١ انه يستحيل تعقل شيءٍ في اثناء لذة الوقاع الا ان الالم اشغل لعزم النفس من اللذة كما نجد ايضاً في الاشياء الطبيعية ان فعل الجسم الطبيعي في ضده اشدُّ كما ان الماء الحار اشد انفعالاً بالبارد حتى انه يصير بهِ اشدَّ تجمداً فاذا كان الالم معتدلاً جاز ان يساعد على التعلم بالعرض من حيث يُبطِل فرط اللذة واما بالذات فهو يعوق عن التعلم واذا اشتد فيزيل قوة

التعلم بالمرة

وعلى الثالث بان الالم الظاهر يحدث عن ايذاء البدن فكان ما يصاحبه من التغير الجسماني اعظم مما يصاحب الالم الباطن وان كان الالم الباطن اعظم باعتبار صورة الالم التي هي من جهة النفس ولذلك فالالم الجسماني امنع من الالم الباطن للنظر العقلي الذي لابد له من تمام السكون على ان الالم الباطن ايضاً اذا اشتد اشغل النفس حتى يتعذر على الانسان تعلم شيء جديد

ألفصلُ الثاني

في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان انضغاط النفس ليس معلولاً للالم فقد قال الرسول في ٢ كور ٧: ١١ « فانظروا الكم هذا الذي تالمتموه بحسب رضى الله كم انشأ فيكم من الاجتهاد بل من الاحتجاج بل من الغيظ الخ » والاجتهاد والغيظ يدلان على ترفع في النفس وهو يقابل الانضغاط · فاذاً ليس الانضغاط معلولاً للألم

٢ وايضاً ان الالم مقابل للذة · ومعلول اللذة هو الانبساط الذي لا يقابله الانضغاط بل الانقباض · فاذاً ليس يجب ان يُجعَل الانضغاط معلولاً للالم

٣ وايضاً ان الابتلاع من معلولات الالم كما يظهر من قول الرسول في ٢ كور ٢: ٧ « لئلا يُبتلَع مثل هذا من فرط الالم » · وما ينضغط فليس يُبتلَع بل يُقهر تحت شيء ثقيل وما يُبتلَع يدخل في المُبتلِع · فاذاً ليس يجب جعل الانضغاط معلولاً للالم

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس النيصي والدمشقي وصفا الالم بالضغط الاول في كتاب طبيعة الانسان ب ١٩ والثاني في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣

والجواب ان يقال ان معلولات الانفعالات النفسانية قد يُطلَق عليها بعض الاسماء مجازاً تشبيهاً بالاجسام المحسوسة لان حركات الشوق الحيواني مشابهة

لاميال الشوق الطبيعي وعلى هذا النحو يُنسَب الاضطرام الى المحبة والانبساط الى اللذة والانضغاط الى الالم اذ انما يقال ان الانسان ينضغط من حيث يمتنع بثقل ماعن حركته الخاصة وواضح مما تقدم في المبحث الآنف ان الالم يحصل عن شر حاضر وهذا الشر من حيث ينافي حركة الارادة يضغط النفس من حيث يمنعها عن التمتع بما تريده واذا كان الشر المؤلم لا يبلغ من القوة الى حدٍّ ان يذهب برجاء التخلص منه فالنفس وان انضغطت من حيث انها لا تحصل في الحال على ما تريده يبقى فيها مع ذلك حركة الى دفع الضار المؤلم واما اذا بلغ من القوة الى حد ان لا يبقى معه رجاء التخلص فتمتنع ايضاً بالاطلاق الحركة الباطنة في النفس المتضايقة حتى يتعذر عليها التوجه الى جهة من الجهات وربما امتنعت حركة الجسم الظاهرة ايضاً حتى يقع الانسان في حال البلاهة

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الترفع انما يحصل في النفس عن الالم الموافق لرضى الله بسبب ما يصاحبه من رجاء اغتفار الخطيئة

وعلى الثاني بانه اذا اعتُبِرت الحركة الشوقية فمآل الانقباض والانضغاط الى واحد لان النفس بانضغاطها المانع لها عن التخطي باختيارها الى الامور الخارجة تنكمش الى نفسها منقبضة في ذاتها على نحو ما

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الالم يبتلع الانسان متى أثرت قوة الشر المؤلم في النفس من كل وجهٍ حتى ذهبت بكل رجاءٍ في التخلص منه وهكذا فهو يضغط ايضاً و يبتلع على نحوٍ واحدٍ فان بعض الاشياء تتلازم عند استعمالها مجازاً مع انها لو استعملت حقيقةً لظهر انها متنافية

ألفصلُ الثالثُ

في ان الالم هل يُضعِفُ كل فعل

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الالم ليس يمنع كل فعل فان الاجتهاد

يحدث عن الالم كما يظهر من آية الرسول المُوردة في الفصل الآنف · والاجتهاد يساعد على اتقان الفعل ومن ثم قال الرسول في ٢ تيمو ٢ : ١٥ «اجتهد ان تجعل نفسك · · · · عاملاً غير مستحي » · فالالم اذن ليس يمنع الفعل بل يساعد على اتقانه

٢ وايضاً ان الالم يُحدِث في كثير من الشهوة كما في الخلقيات ك ٧ في الباب الاخير · والشهوة تؤثّر في اشتداد الفعل · فكذا الالم ايضاً

٣ وايضاً كما ان بعض الافعال خاصة بالمتلذذين كذلك بعضها ملائم للتالمين كالبكاء · وكل شيء يزداد بما يلائمه · فاذاً من الافعال ما لا يُمنَع بالالم بل يزداد به كمالاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ «اللذة تكمل الفعل والالم يمنعه »

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الالم قد لا يبلغ من ضغط النفس او ابتلاعها الى حدٍ ان يُبطِل كل حركة باطنة وظاهرة بل قد تصدر عنه بعض الحركات وعلى هذا فالفعل يجوز ان يكون بالنسبة الى الالم على نحوين احدهما ان يكون موضوعاً للالم والالم بهذا المعنى يمنع كل فعل لان ما نفعله بالمٍ لا نحسن فعله اصلاً مثل ما نفعله بلذةٍ او بدون المٍ وتحقيق ذلك ان الارادة هي علة الفعل الانساني فمتى كان الفعل موضوعاً للالم تحتم ضعفه · والثاني ان يكون صادراً عن الالم ومعلولاً له وبهذا المعنى يحتم اشتداد الفعل بالالم كما انه كلما كان الانسان اشدَّ تالمًا بشيء كان اعظم اجتهاداً في دفع الالم هذا اذا كان له رجاء بدفعه والاّ لم يحدث عن الالم حركةٌ او فعلٌ

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الرابعُ

في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الالم لا ينزل اعظم ضرر بالبدن فان للالم وجوداً روحانياً في النفس· وما كان ذا وجود روحاني فقط فليس يُحدِث تغيراً جسمانياً كما هو ظاهرٌ من اشتداد الالوان الجوية التي لا يتلون منها جسمٌ· فالالم اذن لا يفعل ضرراً جسمانياً

٢ وايضاً لو كان الالم يفعل ضرراً جسمانياً لم يكن ذلك الا من حيث يصاحبه تغير جسماني· والتغير الجسماني يحصل في جميع الانفعالات النفسانية كما مر في مب ٢٢ ف ٢· فاذاً ليس الالم اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ «من الغضب والشهوة ما يفعل في البعض جنوناً » وهذا اعظم الاضرار في ما يظهر لان العقل افضل ما في الانسان وايضاً يظهر ان اليأس اضر من الالم لكونه علةً له· فاذاً ليس الالم اضرّ بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٧ : ٢٢ «القلب المسرور ينشئ بهجة العمر والروح المنكسر يجفف العظام » وفيه ٢٥ : ٢٠ «كالعثّ في الثوب والسوس في الخشب هكذا الكآبة في جسم الرجل» وفي سي ٣٨ : ١٩ «الحزن يجلب الموت»

والجواب ان يقال ان الالم اضرّ بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية وتحقيق ذلك ان الالم ينافي الحيوة البشرية من جهة نوع حركته لا من جهة مقداره اي كميته فقط كسائر الانفعالات النفسانية فان حيوة الانسان قائمة بحركة تنبعث من القلب الى سائر الاعضاء وهذه الحركة تلائم الطبيعة الانسانية في قدرٍ معيّن فان تعدته كانت منافرة للحيوة الانسانية بمقدار الكمية لا بشبه النوع فقط واذا امتنع صدورها كانت منافرة للحيوة بنوعها· ولا بد في جميع الانفعالات النفسانية

من اعتبار ان التغير الجسماني الذي هو مادي فيها مطابق ومعادل لحركة الشوق التي هي صورية فيها معادلة المادة للصورة في كل شيء وعلى هذا فالانفعالات النفسانية المتضمنة حركة الشوق الى ادراك شيء لاتنافي الحركة الحيوية بالنوع بل يجوز ان تنافيها بالكم كالمحبة والفرح والاشتياق ونحوها فهي اذن تنفع بنوعها طبيعة البدن لكنها قد تضرها بافراطها واما الانفعالات المتضمنة حركة الشوق الحاصلة بنوع من الهرب او الانقباض فتنافي الحركة الحيوية لابالكم فقط بل بنوع الحركة ايضاً ولذلك تضر مطلقاً وذلك كالخوف واليأس واعظمها الالم الذي يضغط النفس بالشر الحاضر الذي هو اشدُّ تاثيراً من الشر المستقبل .

اذاً اجيب على الاول بانه لما كانت النفس تحرك البدن طبعاً كانت حركة النفس الروحانية بالطبع علةً للتغير الجسماني وليس الشأن ذلك في المعاني الروحانية التي ليس لها بالطبع قوةٌ على تحريك الاجسام الأخر التي ليس من شأنها ان تحرك من النفس

وعلى الثاني بان التغير الجسماني الحاصل عن سائر الانفعالات موافق بنوعه للحركة الحيوية واما التغير الحاصل عن الالم فمضادٌ لها كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان فساد الحيوة يقتضي له سبب اقوى من سبب فقد الرشد فانا نجد ادواء كثيرة تُفقِدُ الرشد ولكنها لاتتصل الى افساد الحياة ومع ذلك فان الخوف والغضب يجلبان اعظم الاضرار الجسمانية بما يخالطهما من الالم الناشئ عن غيبة ما يُشتهى والالم ايضاً قد يُفقِدُ العقل كما يُشاهَد في الذين يمنون من الالم بالمالنخوليا او بالجنون

المبحث الثامن والثلاثون

في ادوية الالم — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في ادوية الالم والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ في ان الالم هل يسكن بكل لذة — ٢ هل يسكن بالبكاء — ٣ هل يسكن بشفقة الاصدقاء — ٤ هل يسكن بالنظر في الحق — ٥ هل يسكن بالنوم والاستحمام

الفصل الاول

في ان الالم هل يسكن بكل لذة

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليست كل لذة تسكّن كل الم لان اللذة لا تسكّن الالم الا من حيث هي مضادة له اذ انما يُتداوى بالاضداد كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . وقد تقدم في مب ٣٥ ف ٤ ان ليست كل لذة مضادة لكل الم فاذاً ليست كل لذة تسكّن كل الم

٢ وايضاً ما يُحدِث الالم لا يسكّنه . وبعض اللذات تُحدِث الالم ففي الخلقيات ك ٩ ب ٤ ان الشرير يتالم لكونه تلذذ . فاذاً ليست كل لذة تسكن الالم .

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٧ انه يهرب من المكان الذي كان من عادته ان يجتمع فيه بصديقه الذي مات «لان عينيه كانتا اقل طلباً له حيث لم يكن لهما عادةٌ ان ترياه» وهذا يستفاد منه ان الامور التي شاركنا فيها اصدقاؤنا الذي درجوا او نأوا تصير ثقيلة علينا عند توجعنا لموتهم او بعادهم . واخص ما شاركونا فيه اللذات . فهي اذن تغدو ثقيلة علينا حال توجعنا . فاذاً ليست كل لذة مسكّنةً لكل الم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ في الباب الاخير «اللذة

تدفع الالم المضاد والعارض اذا كانت شديدة »

والجواب ان يقال ان اللذة هي سكون الشوق في الخير الملائم والالم يحصل عما ينافر الشوق كما مر في مب ٣٣ ف ١ فنسبة اللذة الى الالم في الحركات الشوقية كنسبة السكون اي الراحة في الاجسام الى التعب الذي يحدث عن تغيير غير طبيعي لان الالم ايضاً يدل على تعب او مرض في القوة الشوقية فكما ان كل راحة للبدن يداوى بها كل تعب صادر عن اي علة غير طبيعية كذلك كل لذة يسكن بها كل الم عن اي سبب حصل

اذاً اجيب على الاول بانه وان لم تكن كل لذة مضادة لكل الم بالنوع فهي تضاده بالجنس كما مر في مب ٣٥ ف ٤ ولهذا فمن جهة استعداد المحل يمكن تسكين كل الم بكل لذة

وعلى الثاني بان لذات الاشرار لا تُحدِث الماً في الحال بل في الاستقبال اي من حيث يتوبون عن الشرور التي تلذذوا بها وهذا الالم يُداوى بما يضاده من اللذات

وعلى الثالث بانه متى كان لعلتين ميلان الى حركتين متضادتين حصل التدافع بينهما الا انه يغلب منهما اخيراً تلك التي هي اقوى وابقى ومن يتالم بما اعتاد ان يتلذذ به مع صديقه الميت او الغائب يوجد فيه علتان متضادتا المنزع فان تذكر موت الصديق او بعاده ينزع به الى الالم والخير الحاضر ينزع به الى اللذة فكان كلٌ منهما يضعف بالآخر الا انه لما كان الشعور بالحاضر اشد تاثيراً من تذكر الماضي وحب الذات ابقى من حب الغير كانت اللذة اخيراً تدفع الالم ومن ثم عقّب اوغسطينوس قوله ذلك بقوله انه « كان ينقضي المه فيعود الى سالف لذاته »

الفصلُ الثاني

في ان الالم هل يسكن بالبكاء

. يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان البكاء لايسكّن الالم اذ ليس يُضعِف معلولٌ علته . والبكاء او النحيب معلولٌ للالم . فهو اذن ليس يضعف الالم

٢وايضاً كما ان البكاء او النحيب هو معلول الالم كذلك هو معلول الانشراح . وكما ان الضحك لايضعف الانشراح كذلك البكاء لايسكن الالم

٣وايضاً ان البكاء يتصوَّر عنده الشر المؤلم . وتصور الشيء المؤلم يزيد الالم كما ان تصور الشيء اللذيذ يزيد الفرح . فيظهر اذن ان البكاء لايسكن الالم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك٤ب٤و٧ انه حين كان يتلهف على موت صديق « لم يكن يجد لنفسه بعض الراحة الا بالنحيب والبكاء »

والجواب ان يقال ان البكاء والنحيب يسكّنان الالم طبعاً وذلك لسببين احدهما ان كل ضارٍ كامن في النفس اشد تاليماً لان النفس اكثر ترددًا اليهِ بخاطرها فمتى انبعث الى الخارج توجه خاطر النفس على نحوٍ ما الى الخارج فيضعف الالم الباطن ولذلك متى ابدى الناس الحزان حزنهم في الخارج اما بالبكاء والنحيب واما بالكلام ايضاً سكن حزنهم والثاني ان الانسان يستلذ دائماً الفعل الملائم له بحسب حالته الحاضرة والبكاء والنحيب فعلان ملائمان للمغموم او المتالم فهو يستلذهما ولكون كل لذة تسكن الالم شيئاً ما كما مر في الفصل الآنف يلزم ان الالم يسكن بالبكاء والنحيب

اذاً اجيب على الاول بان نسبة العلة الى المعلول مضادة لنسبة المؤلم الى المتالم لان كل معلول ملائم لعلته فهي من ثم تستلذه والمؤلم مضادٌ للمتالم ولذلك كانت نسبة معلول الالم الى المتالم مضادة لنسبة المؤلم اليه فكان الالم يسكن بمعلوله باعتبار هذه المادة

وعلى الثاني بان نسبة المعلول الى العلة مشابهة لنسبة اللذيذ الى المتلذذ بسبب

ما فيهما من الملاءمة · وكل شبيه يزيد شبيهه ولذلك يزداد الانشراح بالضحك ونحوه من معلولات الانشراح الا ان يحدث اختلاف بالعرض بسبب الافراط

وعلى الثالث بان تصور الشيء المؤلم من شانه في نفسه ان يزيد الالم الا انه من تصور الانسان كونه يفعل ما يلائمه بحسب تلك الحالة ينشأ نوع من اللذة ولهذا السبب عينه اذا ضحك الانسان في الحالة التي يظهر انه يجب ان يبكي فيها تألم بذلك لفعله ما ليس ملائماً كما قال توليوس في المسائل التسقولانية ك ٣

الفصل الثالث

في ان الالم هل يسكن بالشفقة

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان توجع الصديق الشفوق لا يسكّن الالم لان معلولات المتضادات متضادة · وقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٤ « متى تشارك كثيرون في اللذة كانت اللذة اعظم في كل منهم لان كلاً منهم يضطرم ويستعر من الآخر » فاذاً كذلك متى تشارك كثيرون في الالم كان الالم اعظم في ما يظهر

٢ وايضاً ان الصداقة تقتضي تبادل المحبة كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٨ و ٩ · والصديق الشفوق يتألم بالم الصديق المتألم · فاذاً الم الصديق الشفوق يتألم به ايضاً الصديق المتالم اولاً بشره الخاص بسبب الم الغير · وهكذا متى تضاعف الالم يظهر انه يزداد

٣ وايضاً كل شر ينزل بالصديق فهو مؤلم لصديقه كنفس الشر النازل بصديقه لان الصديق ذات ثانية لصديقه · والالم شر · فاذاً الم الصديق الشفوق يزيد الم الصديق الذي تتعلق به الشفقة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ١١ « الصديق الشفوق يعزي في الآلام »

والجواب ان يقال ان الصديق الشفوق معز طبعاً في الآلام وقد علل الفيلسوف ذلك بامرين في الموضع المتقدم ذكره احدهما انه لما كان من شأن الالم ان يضغط الانسان كان يتضمن حقيقة العبء الثقيل الذي يحاول المثقل به ان يخففه عن نفسه فمتى رأى الانسان غيره مشاركين له في الالم توهم انهم يقومون معه بذلك العبء تخفيفاً له عنه فيخف عليه عبء الالم كما يعرض ايضاً في حمل الاثقال الجسمانية · والثاني وهو الأولى ان الانسان متى شاركه الاصدقاء في الم ادرك انهم يحبونه وهذا مستلذّ لديه كما مر في مب ٣٢ ف ٥ فاذاً لما كانت كل لذة تسكّن الالم كما تقدم في ف ا كان يلزم ان الصديق الشفوق يسكّن الالم

اذاً اجيب على الاول بان الصداقة تظهر في كلا الامرين اي في مشاركة المتلذذ في اللذة ومشاركة المتالم في الالم ولذلك فكلاهما يصير لذيذاً باعتبار العلة

وعلى الثاني بان الم الصديق مؤلم في نفسه ولكنه باعتبار علته التي هي المحبة لذيذ

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الرّابعُ
في ان الالم هل يسكّن بالنظر في الحق

يتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النظر في الحق لا يسكّن الألم ففي جا ١ : ١٨ « من ازداد علماً فقد ازداد الماً » والعلم من قبيل النظر في الحق فالنظر في الحق اذن لا يسكّن الالم

٢ وايضاً ان النظر في الحق من خصائص العقل النظري · والعقل النظري لا يحرّك كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨ · فاذاً لكون اللذة والالم حركةً في النفس يظهر ان النظر في الحق لا يؤثر شيئاً في تسكين الالم

٣ وايضاً ان دواء الداء يجب وضعه حيث يكون الداء · ومحل النظر في الحق هو العقل · فهو اذن لا يسكّن الالم الجسماني الذي محله الحس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في حديث النفس ك١ ب ١٢ « كان يظهر لي انه اذا تجلى لاذهاننا ذلك النور نور الحق فاما لن اشعر بذلك الالم او احتمله كلا شيء »

والجواب ان يقال ان اعظم لذة قائمة بالنظر في الحق كما مر في مب ٣١ ف ٥ وكل لذة فانها تسكّن الالم كما تقدم في ف ١ والفصل الآنف ومن ثم فالنظر في الحق يسكّن الالم وتسكينه اياه يزداد بازدياد كمال محبة الانسان للحكمة ولذلك كان الناس يفرحون بالاضطهاد لنظرهم في الالهيات وفي السعادة المستقبلة كقوله في يع ١ : ٢ « احتسبوا كل سرورٍ يا اخوتي ان تقعوا في تجارب مختلفة » بل ان هذه المسرة تحصل ايضاً في اثناء عذاب البدن كما ان تريبوريوس الشهيد عند ما كان يمشي حافياً على الجمر المضطرم قال « يظهر لي اني امشي باسم يسوع المسيح على زهر الورد »

اذاً اجيب على الاول بان من يزداد علماً يزداد ألماً اما لما يجده الانسان في ادراك الحق من الصعوبة والنقصان واما لان العلم يؤدي به الى معرفة امورٍ كثيرةٍ منافية للارادة وعلى هذا فالعلم يحدث ألماً من جهة المعلومات واما من جهة النظر في الحق فيحدث لذةً

وعلى الثاني بان العقل النظري لا يحرك النفس من جهة الامر المنظور فيه لكنه يحركها من جهة النظر الذي هو خيرٌ للانسان ولذيذٌ بالطبع

وعلى الثالث بان قوى النفس يحصل فيها فيضٌ من الاعلى الى الادنى وعلى هذا فلذة النظر الحاصلة في الجزء الاعلى تفيض على الحس فتسكّن ما فيه من الالم

الفصلُ الخامسُ

في ان الالم هل يسكن بالنوم او بالاستحمام

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النوم والاستحمام لا يسكّنان الالم

لان الالم يحصل في النفس . والنوم والاستحمام خاصان بالبدن . فاذاً ليس لهما تاثيرٌ في تسكين الالم

٢ وايضاً يظهر ان معلولاً واحداً لايصدر عن علل متضادة . والنوم والاستحمام لكونهاجسمانيين ينافيان النظر في الحق الذي هو علة تسكين الالم كما مر في الفصل الآنف . فاذاً ليس يسكن بهما الالم

٣ وايضاً ان الالم الجسماني يقوم بتغير في القلب . وهذان الدواآن اخص بالحواس والاعضاء الظاهرة منهما بحالة القلب الباطنة في ما يظهر . فاذاً ليس يسكن بهما الالم

- لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته لث ٩ب ١٢ « كنت قد سمعت ان الحمام انما سمي (balneum) من حيث يدفع ضيق النفس » الى ان قال « نمت واستيقظت فوجدت كثيراً من المي قدسكن » وقد استشهد على ذلك بقول امبروسيوس في بعض اشعاره « الراحة تعيد الى الاعضاء المرتخية قوة العمل وتنعش القلوب المنهوكة وتدفع الالم »

والجواب ان يقال قد مر في مب٣٧ ف ٤ ان الالم منافرٌ بنوعه لحركة البدن الحيوية ولذلك فما يعيد الطبيعة الجسمانية الى مقتضى حالة حركتها الحيوية فهو منافرٌ للالم ومسكّن له بل ان هذه الادوية برجوع الطبيعة بها الى حالتها المقتضاة تحصل عنها لذة فان هذا ما يفعل اللذة كما مر في مب ٣١ ف ١ فاذاً لما كانت كل لذة تسكّن الالم كان يسكن بهذه الادوية الجسمانية

اذاً اجيب على الاول بان حالة البدن المقتضاة متى شُعر بها احدثت لذة فهي اذن تسكن الالم

وعلى الثاني بان اللذات تتمانع كما مر في مب ٣١ ف ٨ ومع ذلك فان كل لذة تسكن الالم فاذاً ليس يمتنع تسكين الالم بالعلل المتمانعة

وعلى الثالث بان كل حال حسنة من احوال البدن تؤثر في القلب على انه مبدأ الحركات الجسمانية وغايتها كما في كتاب علة حركة الحيوانات ب ١١

المبحثُ التاسعُ والثلاثون

في حسن الألم وقبحه — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الالم وقبحه والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل كل الم شر — ٢ هل يجوز ان يكون الالم خيرًا محمودًا — ٣ هل يجوز ان يكون خيرًا مفيدًا — ٤ هل الم الجسم هو الشر الاعظم

الفصلُ الاولُ

هل كل الم قبيح

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان كل الم قبيح فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب١٩ « كل الم فهو شر بطبعه » وما كان شرًا بالطبع فهو شر في كل اين وآن · فاذًا كل الم قبيح

٢ وايضاً ما يهرب منه الجميع حتى اهل الفضيلة فهو شرٌ · والالم يهرب منه الجميع حتي اهل الفضيلة لانه وان كان الحكيم لا يريد ان يتلذذ الا انه يريد ان لا يتالم كما في الخلقيات ك٧ ب١١ · فاللذة اذن شرٌ

٣ وايضاً كما ان الشر الجسماني موضوعٌ وعلة للالم الجسماني كذلك الشر الروحاني موضوعٌ وعلةٌ للالم الروحاني · وكل الم جسماني شر في البدن · فاذًا كل الم روحاني شرٌ في النفس

لكن يعارض ذلك ان التالم بالشر مضادٌ للتلذذ بالشر · والتلذذ بالشر قبيحٌ ومن

ثم قيل في ام ٢ : ١٤ في ذم بعض الناس « يفرحون بصنيع الشر » . فاذاً التألم بالشر قبيحٌ

والجواب ان يقال ان الخير او الشر يجوز ان يقال على نحوين احدهما ان يقال مطلقاً وبالذات وبهذا المعنى كل الم شرٌ فان تضايق شوق الانسان من الشر الحاضر يعتبر شراً لان ذلك شيءٌ مانع من سكون الشوق في الخير والثاني ان يقال لشيء خيرٌ او شرٌ من اعتبار شيء آخر وبهذا المعنى يقال للحياء خيرٌ من اعتبار فعل شيء قبيح كما في الخلقيات ك٤ في الباب الاخير وعلى هذا فاذا اعتبر وجود شيء مؤلم كان تألم الانسان بالشر الحاضر خيراً لانه اذا لم يتالم بذلك لم يكن عدم تالمه الا اما لانه لم يشعر بكونه منافراً او لانه لم يعتبره منافراً وكلاهما شرٌ كما لا يخفى ولذلك كان حصول الالم عن اعتبار وجود الشر الحاضر خيراً وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في شرح تك ك ٨ ب ١٤ « وايضاً فالتالم بفقد الخير خيرٌ لانه لولم يبق في الطبيعة شيء من الخير لم تُعاقَب بالالم من فقد خيرٍ » الا انه لما كان القول الادبي خاصاً بالافراد التي تختص بها الافعال وجب ان يُحكَم على ما يُعتَبر خيراً بكونه خيراً كما ان ما يُعتبَر ارادياً يُحكَم عليه بكونه ارادياً كما في الخلقيات ك٣ ب١ وكما مر في مب ٦ ف٦

اذاً اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس النيصي على الالم من جهة الشر المؤلم لا من جهة من يشعر بالشر او يرفضه ومن هذه الجهة ايضاً يهرب الجميع من الالم من حيث يهربون من الشر لكنهم لا يهربون من الشعور بالشر او من الهرب منه وكذا يقال ايضاً في الالم الجسماني لان الشعور بهِ والهرب منه دليلٌ على صلاح الطبيعة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

الفصلُ الثاني

هل يجوز ان يكون الالم خيرًا محمودًا

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الالم لا يتضمن حقيقة الخير المحمود لان ما يؤدي الى الجحيم مضادٌ للمحمود . وقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٣ « يظهر ان يعقوب خشي ان يتولاه فرط الالم فلا يذهب الى راحة السعداء بل الى جحيم الخطاة » . فالالم اذن ليس يتضمن حقيقة الخير المحمود

٢ وايضاً ان الخير المحمود يتضمن حقيقة الممدوح والثوابي . والالم يخفض من اعتبار المدح واستحقاق الثواب فقد قال الرسول في ٢ كو ٩ : ٧ « كل امرىء كما نوى في قلبه لا عن ابتئاسٍ او اضطرارٍ » . فاذًا ليس الالم خيرًا محمودًا

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ « انما نتألم بما يعرض لنا على خلاف ارادتنا » وعدم ارادة ما يحدث في الحال هو ارادة مخالفة ترتيب الله الخاضع لعنايته كل ما يُفعَل . فاذًا من حيث ان موافقة الارادة الانسانية للارادة الالهية ترجع الى استقامة الارادة كما مرَّ في مب ١٩ ف ١٠ يظهر ان الالم مضادٌ لاستقامة الارادة فلا يكون متضمناً حقيقة المحمود

لكن يعارض ذلك ان كل ما يُستحَق به ثواب الحيوة الابدية يتضمن حقيقة المحمود . والالم هو كذلك كما يتضح من قوله في متى ٥ : ٥ « طوبى للحزانى فانهم يعزَّون » فالالم اذن خيرٌ محمود

والجواب ان يقال يجوز ان يكون الالم خيرًا محمودًا من نفس الحيثية التي هو بها خيرٌ فقد تقدم في الفصل الآنف ان الالم خيرٌ باعتبار ادراك الشر والهرب منه فان هذين يدلان في الالم الجسماني على صلاح الطبيعة الذي منه ينشأ شعور الحس بالضار الذي يُحدِث الالم وهرب الطبيعة منه واما في الالم الباطن فقد يكون ادراك الشر بحكم العقل المستقيم والهرب من الشر بكراهية الارادة الصالحة له

وكل خيرٍ محمودٍ فهو يصدر عن هذين الامرين اي استقامة العقل والارادة ومن ذلك يظهر ان الالم يجوز ان يكون خيرًا محمودًا

اذًا اجيب على الاول بان مقياس الانفعالات النفسانية جميعها هو العقل وهو الاصل الذي يستند اليه الخير المحمود ويتعداه الالم المفرط الذي عليه كلام اوغسطينوس ولذلك يخرج عن حقيقة الخير المحمود

وعلى الثاني بانه كما ان التألم بالشر يصدر عن الارادة والعقل المستقيمين اللذين يكرهان الشر كذلك التألم بالخير يصدر عن العقل والارادة الفاسدين اللذين يكرهان الخير ولهذا كان هذا الالم يمنع ما يترتب على الخير المحمود من المدح او استحقاق الثواب كما لو تصدّق انسان مبتئسًا

وعلى الثالث بان من الاشياء ما يحدث في الحال لا بارادة الله بل بسماحة كالخطايا فالارادة المقاومة للخطيئة الحاصلة في نفسها او في غيرها ليست مخالفة لارادة الله واما الشرور الانتقامية فتحدث في الحال بارادة الله ايضًا الا ان استقامة الارادة لا تقتضي ان يريد الانسان هذه الشرور في نفسها بل ان لا يعاند فيها قضاء العدل الالهي فقط كما مر في مب ١٩ ف ١٠

أَلفصلُ الثالثُ
هل يجوز ان يكون الالم خيرًا مفيدًا

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون الالم خيرًا مفيدًا ففي سي ٣٠ : ٢٥ « الحزن قتل كثيرين وليس فيه ثمرة »

٢ وايضاً ان الانتخاب يتعلق بما هو مفيدٌ لغاية . والالم لا يتعلق بهِ انتخاب بل ان شيئًا دون الالم اولى بالانتخاب منه مع الالم كما في الجدل ك ٣ ب ٢ . فاذًا ليس الالم خيرًا مفيدًا

٣ وايضاً ان غاية كل شيءٍ فعله كما في كتاب السماء ٢م ١٧ . والالم يمنع من

الفعل كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ · فاذاً ليس الالم خيراً مفيداً

لكن يعارض ذلك ان الحكيم لا يلتمس الا الامور المفيدة · وقد قيل في جا٧: ٥ « قلب الحكماء حيث الغم وقلب الجهال حيث الفرح » · فالالم اذن مفيد

والجواب ان يقال ان الشر الحاضر ينشأ عنه حركتان شوقيتان احداهما ما بها يضاد الشوق الشر الحاضر وليس للالم فائدة من هذه الجهة لامتناع ان يكون ما هو حاضرٌ غير حاضر والثانية ما بها يهرب الشوق من الشر المؤلم ويدفعه والالم مفيد من هذه الجهة اذا تعلق بما يجب الهرب منه فان شيئاً يجب الهرب منه على نحوين اولاً لذاته من حيث هو مضاد للخير كالخطيئة · ولذا كان الالم المتعلق بالخطيئة مفيداً لهرب الانسان من الخطيئة كقول الرسول في ٢ كور ٧ : ٩ « افرح الآن لا لانكم غممتم بل لان غمكم كان للتوبة » · وثانياً لا لكونه شراً لذاته بل لكونه سبباً للشر اما لشدة تعلق الانسان به بالمحبة او لدفعه اياه الى شر كما يظهر في الخيرات الفانية وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون الالم المتعلق بالخيرات الفانية مفيداً كقوله في جا٧: ٣ « الدخول الى بيت النياحة خير من الدخول الى بيت الوليمة لان في ذلك تنبيهاً الى انه منتهى جميع البشر » وانما كان الالم مفيداً في كل شر يجب الهرب منه لتضاعف سبب الهرب فان الشر في ذاته يجب الهرب منه والالم في ذاته يهرب منه جميع الناس كما ان جميع الناس يشتهون الخير والتلذذ بالخير · فاذاً كما ان التلذذ بالخير يدعو الى زيادة العناية في طلبه كذلك التألم بالشر يدعو الى زيادة الاجتهاد في الهرب منه

اذاً اجيب على الاول بان المراد بتلك الآية الغم المفرط الذي يستغرق القلب فان مثل هذا الالم يستوقف حركة النفس ويمنع الهرب من الشر كما مر في مب ٣٧ ف ٢

وعلى الثاني بانه كما ان كل مُنتخَب يصير بالالم اقل انتخاباً كذلك كل مهروب منه يصير الهرب منه بالالم اشد فيكون الالم بهذا الاعتبار مفيداً

وعلى الثالث بان الالم المتعلق بفعل يمنع من الفعل واما الالم المتعلق بعدم الفعل فهو ادعى الى الفعل

الفصل الرابع

في ان الم البدن هل هو الشر الاعظم

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم هو الشر الاعظم فان الافضل يقابله الاقبح كما في الخلقيات ك٨ب١٠٠ ومن اللذات ما هو الخير الافضل وهو لذة السعادة٠ فاذاً من الآلام ما هو الشر الاعظم

٢ وايضاً ان السعادة اعظم خير للانسان لكونها غايته القصوى والسعادة قائمة بحصول الانسان على كل ما يريده وعدم ارادته شراً كما مر في مب٣ف٤ ومب٥ف٨٠ فاذاً اعظم خير للانسان هو تمام ارادته والالم قائم بحدوث شيء ضد الارادة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ب١٥٠ فالالم اذن اعظم شر للانسان

٣ وايضاً قال اوغسطينوس على سبيل الاستدلال في حديث النفس ك١ب١٢ «نحن مركبون من جزئين اي من النفس والبدن واخسهما البدن والخير الاعظم ما هو الافضل للجزء الاشرف والشر الاعظم ما هو الاقبح للجزء الاخس وافضل شيء في النفس هو الحكمة واقبح شيء في البدن هو الالم٠ فاذاً اعظم خير للانسان هو اكتساب الحكمة واعظم شر له هو التألم»

لكن يعارض ذلك ان الذنب شر اعظم من العقاب كما مر في ق ١ مب٤٨ف٦ والالم من قبيل العقاب على الخطيئة كما ان التمتع بالامور الفانية هو شر الذنب فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب١٢ «ما المراد بما يقال له الم النفس سوى فقد ما كانت تتمتع به او ترجوان تتمتع به من الامور الفانية ٠ والشر كل الشر هو الخطيئة وعقابها»٠ فاذاً ليس الالم اعظم شر للانسان

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون ألمٌ اعظم شر للانسان لان كل الم فهو يتعلق اما بشر حقيقي او بشر ظاهري هو في الحقيقة خير فالالم الذي يتعلق بالشر الحقيقي يمتنع ان يكون الشر الاعظم لوجود اقبح منه وهو اما عدم الحكم بالشرية على ما هو شر حقيقةً اوعدم الهرب منه والالم الذي يتعلق بالشر الظاهري الذي هو في الحقيقة خير يمتنع ايضاً ان يكون الشر الاعظم لان الهرب من الخير الحقيقي اقبح منه فيستحيل اذن ان يكون بعض الالم اعظم شر للانسان

اذاً اجيب على الاول بان اللذة والالم يشتركان في خيرين وهما الحكم الصحيح في الخير والشر وصلاح الارادة التي تثبت الخير وتنكر الشر وهكذا يتضح ان في الالم خيراً يمكن ان يصير بعدمه اقبح لكن ليس في كل لذة شرٌّ يمكن ان تصير بعدمه افضل ولذلك جاز ان يكون بعض اللذات اعظم خير للانسان على نحو ما مر في مب ٣٤ ف٣ ولم يجز ان يكون بعض الآلام اعظم شر للانسان

وعلى الثاني بان انكار الارادة للشر خير فيمتنع من ثم ان يكون الالم هو الشر الاعظم لما يخالطه من الخير

وعلى الثالث بان ما يضر بالافضل اقبح مما يضر بالاقبح وانما يقال لشيءٍ شرٌّ لكونه يضر كما قال اوغسطينوس في اماليه ب١٢ ٠ فاذاً ما هو شر للنفس فهو شرٌّ اعظم مما هو شر للبدن وعلى هذا فالحجة التي اوردها اوغسطينوس ساقطة لا بالمعنى المقصود منه بل بالمعنى المقصود من غيره

بيان بعض اغلاط وقعت في طبع المجلد الثاني وأُغفلت في اصلاح غلطه

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذي	الذين	٢٣	١١
اصوات المتنفسات	اصوات غير المتنفسات	٢٦	٢١
لاتتعلق بما	لاتتعلق الا بما	٣٢	٨
لان سيئاً يستضيءُ	لان شيئاً لايستضيءُ	٤٠	٥
الذي يُعلَم	الذي لم يُعلَم	٧٦	١٤
برؤية بذاته	برؤية ذاته	١١٨	٢٠
طبيعية	نطقية	١٢٨	١١
الجسمانية صادرةٌ	الجسمانية ليست صادرةً	١٦٤	٢٠
لتُمضي	لتوافق	١٩٥	١٦
على انها	على انه	٣٠٤	٤
الذي يمكن	الذي لايمكن	٣٥٢	١٩
متغايرتان	قوتان متغايرتان	٣٥٣	١
كل شيء	كلاً منه	٣٥٩	٣
واما في ذوات الادراك فانما يتعين كل شيءٍ	واما ذوات الادراك فانما يتعين كل منها	:	٥
ليس قوةً ولا قوةً	ليس ملكةً ولا قوةً	٣٨٣	١
فاذاً كذلك الملكات متقدمة	فهي اذن متقدمة على الملكات	٤٤٥	١١
بانفسها	بنفسه	٤٥٠	١٩
معقول	مقدور	٤٥١	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
ان يقول انبذقلس ان	ان يقال بما قال انبذقلس من ان	٤٥٤	١٩
الذي هو غير ناطق مع ان	وهذا باطل لان	٤٦٠	٢٢
المعقولات	المقولات	٤٦٨	١٦
مُدرِكاً	مُدرَكاً	٤٧٣	١٢
بمعنى انها تصير مركبة قائمة بنفسها	بصنع المركبات والقائمات بانفسها	٤٧٩	١٤
صدور المتنفسات	صدور غير المتنفسات	٥١١	١٧
فالعفة التي هي محمودة في الحال الحاضرة لم تكن محمودة في حال البرارة	فالعفة لم تكن محمودة في حال البرارة وان كانت محمودة في الحال الحاضرة	٦٦	٥

ثم في وجه ١١٢ أُهمل طبع المعارضة وهذا نصها:

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١:١ «في البدء خلق الله السماوات والارض» ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة . فاذاً لم تُخلَق الملائكة قبل الطبيعة الجسمية

بيان ما وقع من اغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد الثالث

خطأ	صواب	وجه	سطر
ان الجواهر	الى ان لجواهر	٦٦	١٤
الرف	الوف	٨٥	٨
٤ لو كان	٤ وايضاً لوكان	٨٧	٢١
ساق	سابق	٩٩	٧

خطأ	صواب	وجه	سطر
صاقص	بلاد دانيرقا	١٣٠	١٦
هن	من	١٥٧	١٥
قال	ان	:	١٩
هذه	هذا	١٥٨	٤
الجيل	الجبل	٢٣١	٢
لكن للانتفاع	لكن ليس للانتفاع	:	١٦
جهلها	جعلها	٢٤٢	٧
ولادة ه	طبيعة	٢٥٠	١٠
يتخطى الى الثاني ان ليس	يُتخطى الى الثاني بان يقال يظهران ليس	٢٥٣	٥
ولادة	طبيعة		١٦
باعتبار ما فيه لذة	باعتبار ما فيه من لذة	٢٥٨	٢
في كتاب الانسان	في كتاب طبيعة الانسان	٢٦٠	١٦
بالخوف غير اراديّ	بالخوف اراديّ	٢٦١	٧
بان ما يفعل	بان من يفعل	٢٦٣	٩
لان نقول	لانا نقول	٢٦٨	٤
ولادة	طبيعة		٢٣
ولادة	طبيعة	٢٧٢	١٦
مما ليس لطبيعته	مما ليس علةً لطبيعته	٢٩٠	٩
ما كا	ما كان	٢٩٣	١٠
يست	ليست	٢٩٥	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
مخبولاَ	مخبولاً	٢٩٧	٢
وهو فيها الاستثمار	الاستثمار	٢٩٩	٢٢
نتقدم	تقدم	٣٠٢	١
انتمتع	نتمتع	٣٠٤	٤
ولادة	طبيعة	٣١٧	٧
العلياء	العليا	٣١٨	١٠
النظر المشورة	النظر في المشورة	٣٢٥	٣
assentire	consentire	٣٣٤	١٢
يُلطَب	يُطلَب	٣٤٨	١٦
الأُولى	الاول	٣٥٤	١٧
اذ لم يكن	اذا لم يكن	٣٥٨	١٩
تقدم في ف ١ انه يقال ان الفعل	تقدم في ف ١ ان الفعل	٣٧٧	٧
موفقاَ	موافقاً	٤٠١	٦
لانه	لان	٤٤٩	٢
من ومحاولة	من محاولة	٤٥٢	٥
من لمحبةٍ	من المحبة	٤٨٥	١٩
الكل	الكلي	٤٩٠	١٢
آخرى	أُخرى	٤٩٧	١٥
وتجاز	تجاوز	٥١٤	٢٢
مضادة	ومضادة	٥١٩	١٤

خطأ	صواب	وجه	سطر
من حيث عاطفة	من حيث ان عاطفة	٥٢٨	١٢
انه	انها	٥٣٣	١١
الانبساط	الانشراح	٥٤٧	٦
الانبساط	الانشراح	:	٨
اما من جهة الالم	اما من جهة الآلة	٥٥٢	٩
الخارج	من الخارج	٥٥٥	١٧
اذ	اذا	٥٦٢	١٠
يحتم	يحتم	٥٧٢	١٧
يشبه	بشبه	٥٧٣	٢١
الذي	الذين	٥٧٥	١٧



فهرس

للمجلد الثالث من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

وجه

وجه

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS

1224 - 1274 A.D.

VOL. III

DAR SADER Publishers
BEIRUT